موريس مرلوبونتي

ظواهرية الإدراك

ترجمة
د. فؤاد شاهين

معهد الإنماء العربي

ظواهرية الإدراك



موريس مرلوبونتي

ظواهرية الإدراك

ترجمة

د. فؤاد شاهين



المحتوى

توطئة

ما هي الظواهرية؟

يبدو مستغرباً أن يُطْرَح هذا السؤال بعد مضي نصف قرن على الأعمال الأولى لهوسيرل Husserl. ولكن هذه المسألة لم تحلّ بعد. إن الظواهرية، هي دراسة جواهر الأمور، وكل المشاكل بالنسبة لها تعود إلى تعريف الجواهر: جوهر الإدراك، جوهر الوعي، مثلاً. ولكن الظواهرية هي أيضاً فلسفة تعيد وضع الجواهر في الوجود ولا نعتقد بأنه من الممكن فهم الإنسان والعالم من غير الانطلاق من حدثيتهما «facticité». إنها فلسفة التعالي تضع جانباً تأكيدات الموقف الطبيعي من أجل فهمها. إنها أيضاً الفلسفة التي تعتبر العالم قائماً على الدوام (déjà là) قبل التفكير، وكأنه وجود غير قابل للتصرف، وكل المجهود يجب أن يتجه نحو ايجاد هذا التماس البسيط مع العالم من أجل إعطائه في النهاية كياناً فلسفياً. إنه طموح الفلسفة إلى أن تصبح «علماً صحيحاً». وهو أيضاً عرضٌ للمكان والزمان والعالم التي نعيشها (Vécus). إنها محاولة وصف مباشر لتجربتنا كما هي بغض النظر عن أصلها النفساني وتفسيراتها السببيّة التي يمكن للعالِم أو للمؤرخ أو لعالم الاجتماع إعطاؤها، على أن هوسيرل، في آخر أعماله، يشير إلى «الظواهرية التكوينية»[1] وحتى إلى «الظواهرية البنائية»[2]. هل علينا أن نتجاوز هذه التناقضات ونميّز بين ظواهرية هوسيرل وظواهرية هايدجر Heidegger؟ ولكن كلّ مؤلَّف Sein und Zeit انبثق من إشارة لهوسيرل، وهو في النهاية ليس إلا تفسيراً لـ «Natürlichen Weltbegriff» أو لِـ «Lebenswelt»، هذا التفسير أعطاه هوسيرل في نهاية حياته كموضوع أول للظواهرية بحيث إن التناقض يعاود الظهور في فلسفة هوسيرل نفسه. إن القارىء الخجول يتخلى عن الإحاطة بعقيدة قالت كل شيء ويتساءل إذا كانت الفلسفة التي لا تتوصل إلى تعريف نفسها تستحق كل هذه الضجة التي تثار من حولها، أو إذا لم يكن الأمر يتعلق بأسطورة أو بزيّ.

حتى ولو كان الأمر كذلك فإنه يقتضي فهم تأثير هذه الأسطورة وأصل هذا الزِّي، والجدية الفلسفية تترجم هذه الوضعية بقولها إن الظواهرية تُترك للممارسة ويجري التعرف عليها كنمط أو كأسلوب، إنها موجودة كحركة قبل التوصل إلى وعي فلسفي كامل. إنها على الطريق منذ زمن بعيد، فتلامذتها يجدونها أينما كان، عند هيجل وعند كيركوغارد Kierkegaard بالطبع وحتى أيضاً عند ماركس ونيتشه وفرويد. إن التحليل الفلسفي للنصوص لا يعطينا شيئاً: فنحن

لا نجد في النصوص إلاّ ما وضعناه فيها، وإذا كان هناك من تاريخ يستدعي تأويلنا، فإنه تاريخ الفلسفة. إننا نجد وحدة الظواهرية ومعناها الحقيقي في داخلنا. إن المسألة ليست بتعداد الاستشهادات ولا في تثبيت وموضعة هذه الظواهرية بالنسبة إلينا بحيث إن الكثيرين من معاصرينا عندما يقرأون هوسيرل أو هايدجر لا يشعرون بأنهم أمام فلسفة جديدة، بل أنهم يتعرفون على ما كانوا ينتظرونه. إن الظواهرية لا يمكن بلوغها إلاّ بطريقة ظواهرية. فلنحاول إذن عن قصد أن نربط الموضوعات الظواهرية المشهورة، كما ترابطت بشكل عفوي في الحياة. عندها قد نتمكن من فهم لماذا بقيت الظواهرية زمناً طويلاً في حالة الابتداء والمشكلة والأُمنية.

☆☆☆

إن الأمر يتعلق بالوصف وليس بالتفسير أو التحليل. هذه الفريضة الأولى التي أعطاها هوسيرل للظواهرية المبتدئة على أنها «علم نفس وصفي» أو أنها تعود «للأشياء ذاتها»، هي قبل كل شيء نكران للعلم. لسْتُ نتيجة أو تقاطع سببيات متعددة تُحدِّد جسدي أو «نفسيتي»، لا أستطيع أن أعطّل ذاتي كجزءٍ من العالم أو كموضوع بسيط لعلم الأحياء، لعلم النفس ولعلم الاجتماع، ولا أن أغلق على نفسي عالم العلم، كل ما أعرفه عن العالم، حتى بواسطة العلم، أعرفه من خلال نظرة خاصة بي أو من خلال تجربة مع العالم بدونها لا تعني رموز العلم شيئاً. إن كل عالم العلم يُبنى على المُعاش وإذا أردنا أن نعقل العلم نفسه بدقة ونقوّم معناه ومداه، علينا أن نوقظ قبل كل شيء هذه التجربة للعالم التي هي تعبيره الثاني. فالعلم ليس له ولا يمكن أن يكون له نفس معنى العالم المدرَك لسبب بسيط أنه تحديد لهذا العالم وتفسير له. فأنا لست «كائناً حياً»، أو حتى «إنساناً» أو حتى «وعياً» مع كل الخصائص التي تعترف بها علوم الحيوان والشراحة الإجتماعية وعلم النفس الاستقرائي بالنسبة لمعطيات الطبيعة والتاريخ. ـ أنا الينبوع المطلق، وجودي لا يأتي ممن سبقني أو حتى من محيطي الطبيعي والاجتماعي، فهو يتجه نحوها ويدعمها لأنني أنا من يوجد بالنسبة لي (الوجود بالمعنى الذي تدل عليه هذه الكلمة فقط بالنسبة إلي) هذا التقليد الذي اخترت استعادته، أو هذا الأفق الذي تتلاشى المسافة بيني وبينه، لأنها ليست إحدى خصائصه إذا لم أكن هنا من أجل استعراضها بنظري. أن النظرات العلمية التي تعتبرني برهة من العالم هي دائماً ساذجة وخداعة، لأنها تخفي هذه النظرة الاخرى دون ذكرها، نظرة الوعي التي بواسطتها يتشكّل العالم من حولي ويبدأ وجوده بالنسبة لي. إن العودة للأشياء نفسها، هي العودة لهذا العالم قبل المعرفة، الذي تتكلم عنه المعرفة باستمرار وكل تحديد علمي تجاهه يبدو مجرداً وذا معنى وتابعاً، شأن الجغرافيا تجاه المنظر الطبيعي حيث تعلّمنا ما هي الغابة وما هو الحقل وما هو النهر.

هذه الحركة تتميّز قطعاً عن العودة المثالية إلى الوعي وما يتطلبه الوصف المحض يستبعد أسلوب التحليل الانعكاسي وأسلوب التفسير العلمي. إن ديكارت وكانط قد أطلقا الذات أو الوعي بثباتهما أنني لا يمكن أن التقط أي شيء على أنه موجود إذا لم أعبّر أولاً عن نفسي كموجود في عملية الالتقاط هذه. لقد أظهر الوعي، حقيقة ذاتي المطلقة بالنسبة لي، على أنه الشرط الذي لا شيء أبداً بدونه وأن عملية الارتباط هي أساس المرتبِط. لا شك في أن عملية

الارتباط ليست شيئاً دون مشهد العالم الذي تربطه. إن وحدة الوعي عند كانط هي معاصرة بالضبط لوحدة العالم، وعند ديكارت لا يجعلنا الشك المنهجي نخسر أي شيء لأن العالم كله، على الأقلّ كتجربة لنا، يندمج مع الكوجيتو Cogito[3] ويصبح مؤكداً معه ويُشحن بالمؤشر «فكر شيئاً ما...» ولكن علاقات الذات مع العالم ليست متوازية تماماً: لأنها لو كانت كذلك، فإن حقيقة العالم تعطى فوراً مع حقيقة الكوجيتو بالنسبة لديكارت، وكانط لا يعود يتحدث عن «الانقلاب الكوبرنيكي». إن التحليل الانعكاسي، انطلاقاً من تجربتنا مع العالم، يعود إلى الذات كما تعود إلى شرط الإمكانية المتميّزة عن التحليل ويظهر التركيب الكوني على أنه الشيء الذي بدونه لا وجود للعالم، بهذا المعنى يرفض التحليل الإنعكاسي الانتماء إلى تجربتنا، فهو بدل أن يعرض يقوم بإعادة البناء. هنا نفهم لماذا أخذ هوسيرل على كانط إنشاء «علم نفس على أساس ملكات النفس»[4] واقترح بالمقابل تحليلاً فكرياً Noétique يسند العالم إلى الفاعلية التركيبية للذات، إلى «انعكاس محتوى فكره» reflexion noématique الذي يبقى في الموضوع ويُبرز منه الوحدة الأولية بدلاً من أن يولِّده.

إن العالم موجود هنا قبل أي تحليل يمكنني أن أقوم به عنه، ومن المصطنع جعله يشتق من سلسلة تركيبات تربط بين الأحاسيس، والأوجه الإدراكية للموضوع. وهي كلها بالتحديد منتجات للتحليل لا يمكنها أن تتحقق قبله. إن التحليل الانعكاسي يعتقد أنه يتبع اتجاهاً معاكساً لطريق التكوين المسبق فيتوصل بذلك داخل «الإنسان الداخلي»، كما يقول القديس أوغسطينوس، إلى القدرة المكوِّنة التي هي الإنسان الداخلي نفسه. وهكذا يتجاوز التفكير الانعكاسي نفسه ويستقر في ذاتية حصينة، متعدياً الكائن والزمن. إنها لسذاجة حقاً. أو إذا فضلنا أنه تفكير غير كامل يفقد وعي بدايته الذاتية. لقد بدأت التفكير وتفكيري هو انعكاس عن شيء غير خاضع للانعكاس. فهو لا يمكنه أن يتجاهل ذاته كحدثٍ، عندها يظهر كخَلْقٍ حقيقيّ، كتغيير بنيوي للوعي، وهو يمتلك دون عملياته الذاتية قدرة التعرّف على العالم الذي يُعطى للذات لأن الذات تُعطى لنفسها (الذي ينكشف للذات لأنها تنكشف لنفسها).

إن الواقع يستدعي الوصف وليس البناء أو التكوين. هذا يعني أنني لا أستطيع أن أدمج الإدراك بالتراكيب التي هي في مصاف المُحاكمة والافعال أو في مصاف التبشير. ففي كل برهة يمتلىء حقلي الإدراكي بانعكاسات وقرقعات وانطباعات لمسية عابرة وأتمكن من ربطها بدقة بالمضمون المدرَك مع أني أضعها رأساً في العالم دون أن أمزجها مع أوهامي. وفي كلّ لحظة أيضاً أحلم حول الأشياء، أتخيّل أشياءً وأشخاصاً لا يتعارض وجودها هنا مع الإطار، مع أنها لا تختلط بالعالم، فهي في المقام الأمامي من العالم على مسرح موطن الخيال. فإذا لم تكن حقيقة إدراكيّ مرتكزة أساساً على التماسك الداخلي «للتصورات» فإنها يجب أن تبقى دائماً مترددة. وعليّ، في كل لحظة، مستنداً لهواجسي المحتملة، أن أفكك التراكيب الوهمية وأدمج في الواقع ظواهر شاذة، كنت في البدء قد استبعدتها منها. ليس في الأمر أي شيء من هذا، إن الواقع هو نسيج صلب، لا ينتظر أحكامنا ليضم إليه الظواهر الأكثر غرابة ولا لرفض تخيّلاتنا الأكثر احتمالاً. ليس الإدراك علم العالم ولا حتى فعلاً ولا اتخاذ موقف متعمّد، إنه العمق الخلفي الذي تبرز عليه الأفعال، وهي التي تستلزم وجوده. ليس العالم موضوعاً أمتلك في سري قانون تكوينه، إنه الوسط الطبيعي

وحقل كل أفكاري وكل إدراكاتي البارزة. فالحقيقة لا تسكن «الإنسان الداخلي»[5] فقط، أو بالأحرى ليس هناك إنسان داخلي، فالإنسان هو في العالم ولا يعرف ذاته إلا في العالم. عندما أعود لنفسي من خلال معتقدية dogmatisme العامة أو معتقدية العلم، فإني لا أجد فيّ بؤرةً لحقيقة داخلية، وإنما أجد ذاتاً موقوفة للعالم.

☆☆☆

إننا نرى هنا المعنى الحقيقي لمفهوم الخفض الظواهري المشهور. إن هوسيرل لم يكرّس وقتاً لموضوع أكثر مما كرّس لهذه المسألة ـ كما أنه لم يستعد مسألة كما فعل مع هذه، ذلك أن «إشكالية الخفض» تحتلّ مكاناً بارزاً في آثاره غير المطبوعة. لقد عرض الخفض réduction لفترة طويلة وحتى في نصوص راهنة، على أنه عودة إلى الوعي المتعالي الذي ينكشف أمامه العالم بشفافية مطلقة وتزكّيه من هذا الجانب أو ذاك سلسلة من الإدراكات المتميزة يقوم الفيلسوف بإعادة تكوينها انطلاقاً من نتائجها. وهكذا فإن إحساسي للون الأحمر يُدرك وكأنه مظهر لأحمر جرى إحساسه وهذا الأحمر كمظهر لمساحة حمراء، وهذه المساحة لمظهر لكرتونة حمراء، وهذه الكرتونة الحمراء أخيراً كمظهر لشيء أحمر من هذا الكتاب مثلاً. هذا تصوُّرٌ لهيولى معينة تدل على ظاهرة من درجة أعلى، إنها عملية ناشطة للتدليل من أجل تعريف الوعي، بحيث يصبح العالم فقط «مدلول أو معنى العالم»؛ إن الخفض الظواهري يصبح مثالياً، بمعنى المثالية المتعالية التي تعالج العالم كوحدة قيمة غير منقسمة بين زيد وعمر، في هذه الوحدة تتقاطع آفاقهما، بما يمكن «وعي زيد» و «وعي عمر» من الاتصال، ذلك أن إدراك العالم من قبل زيد ليس قضية زيد ولا إدراك العالم من قبل عمر هو قضية عمر، ولكنه، في كل منهما، قضية الوعي السابق للشخص الذي لا يشكل اتصاله مشكلة لأن ذلك يتطلبه تعريف الوعي بالذات وتعريف المعنى والحقيقة. فبصفتي وعياً، أي أن بعض الشيء له معنى بالنسبة لي، فأنا لست هنا، ولا هناك، لا زيد ولا عمر، فإني لا أتميّز بشيء عن وعي «آخر»، لأننا جميعنا حضور مباشر في العالم الذي هو عالم فريد لكونه نظام الحقائق، إن المثالية المتعالية المنطقية تعرّي العالم من كثافته ومن تعاليه. إن العالم هو ذلك الذي نتصوره في ذاتنا، ليس كبشر أو كذوات تجريبية، ولكن باعتبار أننا كلنا نور واحد وأننا نشارك في الواحد الأحد L'un دون تقسيمه. إن التحليل الانعكاسي يتجاهل مشكلة الآخر ومشكلة العالم لأنه يُظهر في داخلي، مع الوميض الأول للوعي، قدرة التوجه إلى الحقيقة حكماً، وبما أن الآخر هو أيضاً دون إنّية (ذاتية خاصة Eccéité)، دون موضع ودون جسد، فإن الآخر والأنا (l'Alter et l'Ego) يشكّلان واحداً في العالم الحقيقي، وملتقى للعقول. ليست هناك صعوبة لفهم كيف أستطيع أن أعقل الآخر لأن الأنا وبالتالي الآخر لا يؤخذان من نسيج الظواهر ويتقيمان قبل وجودهما. لا يوجود أي شيء مختبىء خلف هذه الأوجه أو الحركات ولا أي منظر لا يمكن بلوغه من قِبَلي، فقط هناك القليل من الظل الموجود من جراء النور. أما بالنسبة لهوسيرل فنحن نعلم أن هناك مشكلة الآخر والأنا الآخر Alter ego يشكّل تناقضاً. فإذا كان الآخر هو حقاً لذاته (Pour soi) فيما يتعدى كينونته لذاتي، وإذا كان الواحد منا للآخر وليس الواحد والآخر لله، علينا أن نَظْهر

الواحد للآخر، يجب أن يكون لي وله خارجاً، ويجب أن يكون هناك بدلاً من الأفق «لذاته» - نظرتي عن نفسي ونظرة الآخر عن نفسه أفقاً لذات الآخر - أي نظرتي عن الآخر ونظرة الآخر عني، بالطبع، لا يمكن لوجهَتيّ النظر هاتين، في كل واحد منا، أن تتراصفا بكل بساطة، إذ إني في هذه الحال لست أنا من يراه الآخر وليس الآخر من أراه أنا. يجب أن أكون واحداً مع الخارج مني، كما يكون جسم الآخر هو نفسه. هذا التناقض وهذه الجدلية بين الأنا والآخر ليسا معقولين إلاّ إذا تحدد الأنا والآخر بوضعيتهما ولم يتحررا من أي ملازمة أي إذا لم تنتهِ الفلسفة مع العودة إلى الأنا وإذا اكتشفت بالتفكير بالإضافة لحضوري لذاتي إمكانية تحوّلي إلى «مراقب خارجي»، وكذلك، في الوقت الذي أعبّر فيه عن وجودي وحتى قمة التفكير، إذا فقدت هذه الكثافة المطلقة التي تجعلني أخرج من الزمن وأكتشف في ذاتي نوعاً من الضعف الداخلي الذي يمنعني من أن أكون فرداً بالمطلق ويعرضني لنظر الآخرين كإنسان بين الناس أو على الأقل كوعي بين أترابه. إن الكوجيتو يقلل حتى الآن من قيمة إدراك الآخر، فهو يعلِّمني أن الأنا لا يمكن بلوغه إلاّ من قِبَل نفسه، لأنه يحددني بفكرتي عن نفسي وهي الفكرة التي لا يمكن لأحد غيري أن يفتكرها، على الأقل بهذا المعنى السامي. فلكي لا يصبح الآخر كلمة عبثية، يجب الاّ يتحول وجودي أبداً إلى وعيي عن هذا الوجود أو أن يغلّف وجودي أيضاً الوعي لهذا الوجود من خلال تجسدي في الطبيعة واحتمال كوني في وضعية تاريخية على الأقل. يجب على الكوجيتو أن يكتشفني في وضعية، فهذا هو الشرط الوحيد، كما يقول هوسيرل[6]، لأن تصبح الذاتية المتعالية ذاتية متبادلة (Intersubectivité). فإنني كأنا مفكرة يمكنني أن أميّز نفسي عن العالم والأشياء، لأنني بالتأكيد لا أوجد على شاكلة الأشياء. فعليّ أيضاً أن أبعد عن ذاتي جسدي المعتبر كشيء بين الأشياء، أو كمجموعةٍ من المسارات الفيزيائيّة - الكيماويّة. ولكن التفكير الذاتي الذي أكتشفه هكذا، فإذا لم يكن له مكانٌ في الزمان والمكان الموضوعيّيْن، فإن له موضع في العالم الظواهري. إن العالم الذي أميّزه عن نفسي كمجموعة أشياءٍ أو مسارات مرتبطة بعلاقات سببية، هو الذي أعيد اكتشافه «في ذاتي» كأفق دائم لكل أفكاري الذاتية وكبعد لا أنفك من التموضع بالنسبة له. إن الكوجيتو الحقيقي لا يحدد وجود الفرد بفكرته عن هذا الوجود ولا يحوِّل حقيقة العالم إلى حقيقة الفكرة عن العالم. وأخيراً لا يستبدل العالم بمعنى العالم، فهو على العكس من ذلك، يعترف بأن فكرتي هي واقع لا يقبل التصرف ويلغي أي شكل من أشكال المثالية يمكّنني من اكتشاف نفسي «ككائن في العالم».

وبما أننا، من هذه الزاوية أو تلك، علاقة مع العالم، فإن الطريقة الوحيدة لإدراك أنفسنا في العالم هي إيقاف هذه الحركة ورفض مشاركتنا بها، أو وضعها خارج إطار التأثير. هذا لا يعني التخلي عن حقائق الحس العام والموقف الطبيعي - فهي على العكس، الموضوع الثابت للفلسفة - إلا أنها بالنظر لكونها فرضيات لأي فكرة، فهي مسلمات تمر بشكل عرضي، وإذا أردنا إيقاظها وإبرازها علينا أن نتجنبها لبعض الوقت. إن أفضل صيغة للخفض réduction هي بلا شك تلك التي يعطيها أوجين فينك Eugen Fink، مساعد هوسيرل، عندما كان يتكلم عن «الاستغراب» أمام العالم[7]. إن التفكير لا ينسحب من العالم نحو وحدة الوعي المعتبرة مرتكز العالم، فهو يتراجع لرؤية انبثاق مجموعات التعالي، فهو يمدد الخيوط القصدية intentionnels

التي تربطنا بالعالم من أجل إبرازها، إنه وحده وعي العالم لأنه يكشف غرابته وتناقضه. إن المتعالي عند هوسيرل يتميّز عن المتعالي عند كانط. ذلك أن هوسيرل يأخذ على فلسفة كانط كونها فلسفة الرفاهية لأنها تستخدم علاقتنا بالعالم التي هي محرك الاستنتاج المتعالي، وتجعل العالم ملازماً للفرد بدل أن يندهش منه ويعتبر الفرد كتعالٍ نحو العالم. إن سوء التفاهم بين هوسيرل وشرّاحه، وبينه والمنشقين الوجوديين، وبينه وبين نفسه أخيراً، يأتي من إرادته قطع الألفة بيننا والعالم من أجل رؤيته واستيعابه كتناقض وإن هذا القطع لا يستطيع أن يعلمنا شيئاً سوى تدفق العالم غير المعلل. إن أكبر أمثولة للخفض هي استحالة الخفض الكامل. لذلك يتساءل هوسيرل على الدوام عن إمكانية الخفض. فلو كنا روحاً مطلقاً فإن الخفض لا يعود إشكالية. ولكن بما أننا في العالم، وبما أن أفكارنا تأخذ مكانها في التيار الزمني الذي نسعى إلى التقاطه، فإنه لا وجود لفكرة تحتضن كل فكرتنا. إن الفيلسوف، كما تقول أعمال هوسيرل غير المنشورة، هو مبتدىء دائم. هذا يعني أنه لا يعتبر أي شيء مقرر بشكل نهائي، هذا الشيء الذي يعتقد الناس والعلماء أنهم يعرفونه. هذا يعني أيضاً أن الفلسفة يجب ألاّ تعتبر نفسها منتهية في ما تقوله من حق، إنها تجربة متجددة لما بدأته، فهي تقوم بمجملها على وصف هذه البداية. والتفكير الجذري هو وعي لتبعيته تجاه الحياة العفوية التي هي وضعيته الأولية، الثابتة والنهائية. إن الخفض الظواهري، خلافاً للاعتقاد السائد بأنه صيغة لفلسفة مثالية، هو صيغة لفلسفة وجودية.

☆☆☆

هناك سوء تفاهم من النوع نفسه يشوش مفهوم «الجواهر» عند هوسيرل. كل خفض يقول هوسيرل، هو بالضرورة جوهري eidétique، فيما هو في الوقت نفسه متعالٍ. هذا يعني أننا لا نستطيع أن نُخضع للنظرة الفلسفية إدراكنا للعالم دون التوحد مع قضية العالم، مع الاهتمام بالعالم الذي يحددنا دون التراجع إلى ما وراء التزامنا من أجل إبرازه كمشهد، ودون تجاوز واقع وجودنا إلى طبيعة هذا الوجود. ولكن من الواضح أن الجوهر ليس هنا الهدف، فهو وسيلة، وأن التزامنا الفعلي في العالم هو بالضبط ما يجب فهمه وتحويله إلى مفهوم يمحور كل تمركزاتنا المفهومية. إن ضرورة المرور بالجواهر لا تعني أن الفلسفة تتخذها كموضوع، بل على العكس تعني أن وجودنا راسخٌ تماماً في العالم للتعرّف على ذاته في اللحظة التي يرمي نفسه فيها في العالم، هذا الوجود يحتاج إلى حقل من المثالية لكي يعرف ويغزو تصنّعه، إن مدرسة فينا، كما هو معروف، تقرّ بشكل نهائي بأننا لا نستطيع إقامة علاقة إلاّ مع مدلولات. فالوعي مثلاً بالنسبة لمدرسة فينا ليس ذلك الذي يعبّر عن ذاتنا. إنه مدلول متأخر ومعقد لا يجوز لنا استخدامه إلا بحذر وبعد إبراز المدلولات المتعددة التي تساهم في تحديده خلال التطور الدلالي للكلمة. هذه الوضعية المنطقية تعاكس تماماً فكرة هوسيرل. فمهما كانت تعرجات المعاني التي تعطينا إياها كلمة ومفهوم الوعي في حدود اللغة، فإننا نملك وسيلة مباشرة لبلوغ ما تعنيانه، نملك تجربتنا الذاتية لهذا الوعي، فعلى أرضية هذا الاختبار تقاس كل مدلولات اللغة، وهذا الاختبار هو الذي يجعل اللغة تعني ما تعنيه بالنسبة لنا. «إن الاختبار الذي

لا يزال صامتاً هو الذي يجب دفعه للتعبير الصافي عن معناه»[8]. إن الجواهر عند هوسيرل يجب أن تحمل معها كل العلاقات الحية للتجربة، كما تحمل الشبكة من قعر البحر الأسماك والطحالب النابضة بالحياة. علينا إذن ألاّ نجاري ج. فال J. Wahl[9] في قوله إن «هوسيرل يفصل الجواهر عن الوجود». فالجواهر المفصولة هي جواهر اللغة. إنها وظيفة اللغة لجعل الجواهر توجد في الانفصال الذي هو في الحقيقة ليس إلا ظاهراً، لأنه بواسطة اللغة ترتكز الجواهر على حياة الوعي قبل إسنادها. إننا نرى بارزاً في صمت الوعي الأصلي ليس فقط ما تريد أن تعبّر عنه الكلمات، بل وحتى ما تريد أن تقوله الأشياء ونواة المدلول الأولي الذي تنتظم حوله أفعال التسمية والتعبير.

إن التفتيش عن جوهر الوعي ليس في تنمية الوعي والهرب من الوجود في عالم الأشياء كما تُلفظ، بل هو استعادة هذا الحضور الفعلي للأنا في مواجهة الأنا، هو واقع الوعي كما تعنيه في النهاية كلمة ومفهوم الوعي. إن التفتيش عن جوهر العالم ليس التفتيش عن العالم في الفكرة عند تحويله إلى موضوع للخطاب، إنه التفتيش عما هو في الواقع بالنسبة لنا قبل أي تموضع. إن الحسّوية Sensualisme «تُخفض» العالم عندما تلاحظ أننا في النهاية لا نبلغ إلاّ حالات من ذاتنا. كذلك فإن المثالية المتعالية «تخفض» العالم لأنها وإن جعلته حقيقة، فمن خلال كونه فكرة أو وعي العالم ومن خلال كونه متلازماً لمعرفتنا بحيث يصبح متلازماً مع الوعي الأمر الذي يلغي الوجود الفعلي للأشياء. إن الخفض الجوهري هو على العكس قرار بإظهار العالم كما هو قبل العودة إلى ذواتنا، إنه طموح مساواة التفكير بحياة الوعي العفوية. إنني أسعى إلى العالم وأدركه. فلو قلت، شأن الحسّوية، إن لا وجود إلاّ «لحالات الوعي»، ولو عملت على تمييز مدركاتي عن أحلامي ببعض «المعايير»، فإنني إذ ذاك أخفق في بلوغ ظاهرة العالم. ذلك أني إذا كنت أستطيع الكلام عن «الأحلام» و «الحقيقة» وأتساءل عن التمييز بين الخيالي والواقعي وأشكك بالواقعي، فهذا يعني أن التمييز قد حصل فعلاً من قِبَلي قبل التحليل، وأن لي تجربة مع الواقعي كما مع الخيالي، والمشكلة تصبح إذن ليس في البحث عن امكان الفكر النقدي تنصيب متعادلات ثانوية لهذا التمييز بل بإبراز معرفتنا الأولية للواقع ووصف إدراك العالم على أنه المرتكز النهائي لفكرتنا عن الحقيقة. علينا ألاّ نتساءل إذن إذا كنا ندرك عالماً بالفعل، بل على العكس من ذلك علينا القول: العالم هو ذلك الذي ندركه. وبشكل أعم علينا ألاّ نتساءل إذا كانت بديهياتنا هي فعلاً حقائق، أو ماهو بديهي بالنسبة لنا، نظراً لخطأ في ذاتنا، ليس وهمياً بالنسبة لحقيقة ما في ذاتها: لأن الكلام عن الوهم يعني أننا تعرفنا على أوهام، ولم نقم بذلك إلا في ضوء إدراك ثبت في الوقت نفسه أنه حقيقي، بحيث إن الشك أو الخوف من الخطأ يؤكد قدرتنا على كشف الخطأ فلا يتمكن إذن من اقتلاعنا عن الحقيقة. نحن في الحقيقة والبداهةُ هي «اختبار الحقيقة»[10]. إن البحث عن جوهر الإدراك يعني الإعلان، ليس عن كون الإدراك يعتبر حقيقياً، بل عن تحديده بالنسبة لنا كطريق للحقيقة. فلو أردت الآن، شأن المثالية، تركيز بداهة الواقع والاعتقاد الذي لا يقاوم على بداهة مطلقة، أيْ على وضوحٍ مطلقٍ لأفكاري لنفسي، ولو اردت أن أجد في ذاتي فكرة متطبعة عن هيكلية العالم، عندها سأخون تجربتي عن العالم وسأفتش عما يجعلها ممكنة بدل البحث عنها بالذات. إن بداهة الإدراك ليست الفكرة المطابقة

أو البداهة القاطعة apodictique.[11]

فالعالم ليس الذي أفكره، بل الذي أعيشه، إنني منفتح على العالم، أتصل به بلا شك ولكني لا أمتلكه، فهو غير قابل للفناء. «هناك عالم» أو بالأحرى «هناك العالم». إنني لا أستطيع أبداً أن أعلل بشكل كامل هذه القضية الثابتة لحياتي. إن اصطناعية العالم هي التي تجعل العالم عالماً، كما أن اصطناعية الكوجيتو ليست عيباً داخله، بل على العكس ما يجعلني متأكداً من وجودي. إن الطريقة الجوهرية هي طريقة الوضعية الظواهرية التي تجعل الممكن يرتكز على الواقعي.

☆☆☆

نأتي الآن إلى مفهوم القصدية intentionnalité، الذي يُذكر غالباً على أنه الاكتشاف الرئيس للظواهرية، بينما لا يمكن فهمه إلاّ من خلال الخفض. «كل وعي هو وعي لشيء ما» هذا ليس جديداً. لقد برهن كانط في كتابه نقض المثالية Réfutation de l'idéalisme، أن الإدراك الداخلي مستحيل دون إدراك خارجي. وأن العالم كترابط للظواهر متقدم في وعي وحدتي، وهو الوسيلة بالنسبة لي كي أتحقق كوعي. إن ما يميّز القصدية في العلاقة مع موضوع محتمل عند كانط، هو كون وحدة العالم معاشة واقعياً قبل أن تطرح من قبل المعرفة وفي فعل تماهٍ معلن. فكانط نفسه يبرهن في كتابه نقد المحاكمة critique du jugement أن هناك وحدة بين المخيلة والفهم ووحدة لأشكال الذات (الذوات) قبل الموضوع، وأنه في تجربة الجمال مثلاً، أقيم البرهان على التوافق بين المحسوس والمفهوم، بين الأنا والآخر الذي هو نفسه دون مفهوم. هنا لا يعود الذات ذلك المفكر الكوني في نظام من المواضيع المرتبطة بشكل محكم، ولا القوة الراسخة التي تُخضع المركّب لقانون الفهم إذا كان عليه أن يشكّل عالماً. فالذات يكتشف نفسه ويتذوّق نفسه كطبيعة مطابقة عفوياً لقانون الفهم. ولكن إذا كان يوجد طبيعة للذات، فإن الفن المختبىء في المخيلة يجب أن يتحكم في نشاط المقولات. هنا لا تعود المحاكمة الجمالية وحدها ترتكز على الفن بل والمعرفة أيضاً، فهو الذي يسند وحدة الوعي. إن هوسيرل يستعيد نقد المحاكمة عندما يتكلم عن غائية الوعي. يجب ألاّ يجري تجاوز الوعي البشري نحو فكرة مطلقة تحدد له أهدافه من الخارج. يجب التعرّف على الوعي ذاته كمشروع للعالم، مخصص لعالم لا يحيط به ولا يمتلكه، ولكن لا ينفك يتجه نحوه، والعالم هذا الفرد ما قبل الموضوعي تحدد وحدته الإجبارية للمعرفة هدفها. من أجل ذلك يميّز هوسيرل قصدية الفعل، التي هي قصدية محاكماتنا ومواقفنا الإرادية، القصدية الوحيدة التي يتكلم عنها كتاب نقد العقل المحض critique de la Raison pure، والقصدية الفاعلة التي تشكّل الوحدة الطبيعية السابقة لإسناد العالم وحياتنا، والتي تظهر في رغباتنا وتقديراتنا ومشهدنا الطبيعي بشكل أكثر وضوحاً مما تظهر في المعرفة الموضوعية، هذه الوحدة الطبيعية تعطينا النص الذي تعمل معارفنا على ترجمته إلى لغة صحيحة. إن العلاقة مع العالم كما تتجلى بلا كلل في ذاتنا، لا شيء أفضل منها يمكن توضيحه بواسطة التحليل: فالفلسفة لا يمكن إلا أن تعرضها أمام نظرنا وتقدمها لنا كشيء مؤكد.

إن «الفهم الظواهري»، من خلال هذا المفهوم الواسع للقصديّة، يتميّز عن «العقل»

intellection التقليدي الذي يقتصر على «الطبيعة الصحيحة والثابتة» والظواهرية يمكن أن تصبح ظواهرية الأصل. عندما يتعلق الأمر بشيءٍ مدرَكٍ، بحدث تاريخي أو بعقيدة ما، فإن الفهم يعني بلوغ القصد الشامل ـ ليس فقط ما تعنيه بالنسبة للتصوّر، خصائص الشيء المدرك وغبار الوقائع التاريخية والأفكار التي تُدخلها العقيدة ـ ولكن الشكل الوحيد للوجود الذي يبرز في خصائص الحصاة أو الزجاج أو قطعة الشمع، في كل وقائع الثورة أو في كل أفكار الفيلسوف. ففي كل حضارة يجب إيجاد الفكرة، بالمعنى الهيغلي، وهي ليست قانوناً من النمط الفيزيائي ـ الرياضي الذي تبلغه الفكرة الموضوعية، ولكنها صيغة التصرّف الوحيد تجاه الآخر، تجاه الطبيعة، تجاه الزمن وتجاه الموت، إنها شكل معيّن لضبط العالم كي يستطيع المؤرخ استعادته والإحاطة به. هذه هي أبعاد التاريخ. بالنسبة لها لا وجود لكلام إنساني ولا لحركة إنسانية، أكانا طبيعيين أو عفويين، بدون دلالة. إن صمتي وكلام الآخر العفوي لا بد أن يأخذا معنى وإن كانا صادرين عن تعبي أو عن ضرورة المناسبة، فهما ليسا عارضين وإنما يعبّران عن بعض اللامبالاة، أو عن اتخاذ موقف معيّن تجاه الوضعية. كل شيء يبدو مصادفة، إذا نظرنا إلى الحدث عن قرب، في لحظة كونه مُعاشاً: إن طموح المصادفة والالتقاء المناسب والظرف المحلي تبدو أنها كانت قاطعة. ولكن المصادفات تتوازن وهذا هو غبار الوقائع يتجمع ويرسم شكلاً معيّناً لاتخاذ موقف تجاه الوضعية الإنسانية وحدثاً تتحدد أطرافه ويمكن أن نتكلم عنه. هل يجب أن نفهم التاريخ انطلاقاً من الإيديولوجيا، أم انطلاقاً من السياسة، أو انطلاقاً من الدين والاقتصاد؟ هل يجب أن نفهم عقيدة ما من محتواها الظاهر أو من خلال نفسية الكاتب وأحداث حياته؟ يجب أن نفهم من كل الجوانب مجتمعة، كل شيء له معنى، إننا نجد خلف كل العلاقات بنية الكائن نفسها. إن كل وجهات النظر هذه صحيحة شرط عدم عزلها والذهاب إلى عمق التاريخ والوصول إلى أُحدية نواة الدلالة الوجودية التي تبرز في أي وجهة نظر. صحيح، كما يقول ماركس، إن التاريخ لا يمشي على رأسه، ولكن صحيح أيضاً أنه لا يفكر بأقدامه. والأصح من ذلك علينا ألاّ نهتم لا برأسه ولا بأقدامه، بل بجسده. إن كل التفسيرات الاقتصادية أو النفسانية لعقيدة ما صحيحة، لأن المفكر لا يفكر أبداً إلا انطلاقاً من كينونته. إن التفكير حول عقيدة معيّنة لا يمكن أن يكون شاملاً إلا إذا نجح بوصله بتاريخ هذه العقيدة وبالتفسيرات الخارجية وبموضعة أسباب ومعنى العقيدة في بنية للوجود. هناك، كما يقول هوسيرل، «أصل للمعنى»[12] يُنبئنا وحده في نهاية التحليل ماذا تعني العقيدة. أما النقد فإنه يجب أن يُتابع مثل الفهم، على جميع الأصعدة، وبالطبع، من أجل نقض عقيدة، لا نستطيع أن نكتفي بربطها بحدث معيّن من حياة الكاتب: إنها تتعدّى هذا المعنى ولا يوجد حدث صافٍ في الوجود ولا في الوجود المشترك لأنهما يتمثلان المصادفات ليجعلا منها سبباً. وأخيراً، بما أن التاريخ غير مرئي في الحاضر، فهو أيضاً غير مرئي في التواتر. وبالنسبة لأبعاده الأساسية، فإن كل الحقبات التاريخية تبدو وكأنها مظاهر لوجود واحد أو كأحداث لمسرحية واحدة لا نعرف إذا كان لها حل. فبما أننا في العالم، نحن محكوم علينا لأن يكون لنا معنى ولا يمكننا أن نعمل شيئاً أو نقول شيئاً لا يكون له اسم في التاريخ.

☆☆☆

إن أهم مكسب للظواهرية هو بلا شك وصلها بين الذاتية المفرطة والموضوعية المفرطة في مفهومها للعالم وللعقل. إن العقل يُقاس بالضبط بالنسبة للتجارب التي يظهر من خلالها. هناك عقل، يعني هناك تقاطع في وجهات النظر وتأكيد في الإدراكات وظهور لمعنى. هذا المعنى يجب ألاّ يُطرح منعزلاً فيتحول إلى روح مطلق أو إلى عالم بالمعنى الواقعي. إن العالم الظواهري ليس الكائن المحض، ولكنه المعنى الذي يظهر من خلال تقاطع تجاربي وتقاطع تجاربي مع تجارب الآخر، ومن خلال تشابك كلّ التجارب، إنه لا ينفصل عن الذاتية والذاتية المتبادلة اللتين تتوحدا باستعادة تجاربي الماضية في تجاربي الحاضرة، واستعادة تجربة الآخر في تجربتي. للمرة الأولى، فإن تأمل الفيلسوف هو واعٍ إلى حدٍ ما بحيث لا يحقق في العالم وقبل التأمل نتائجه الخاصة. يحاول الفيلسوف أن يفكرَ العالم والآخر ونفسه ويتصوّر العلاقة في ما بينها. ولكن الأنا المفكر و«الشاهد غير المنحان»[13] لا يتصلان بعقل معطى سلفاً. فهما «يستقران»[14] ويُقيمان العقل بمبادرة ليس لها ضمان في الكائن وحقها يرتكز كلياً على القدرة الفعلية التي تعطينا إياها لتحمل مسؤولية تاريخنا. إن العالم الظواهري ليس توضيح كائن سابق، بل أساس للكائن، والفلسفة ليست انعكاساً لحقيقة سابقة، بل تحقق الحقيقة، شأن الفن. نتساءل كيف أن هذا التحقق يصبح ممكناً، وهل لا يتصل على مستوى الأشياء بعقل موجود سلفاً. ولكن العقل الوحيد الذي يسبق في الوجود هو العالم بالذات، والفلسفة التي تنقله إلى الوجود الظاهر لا تبدأ بكونها ممكنة: إنها راهنة وحقيقية، مثل العالم الذي تشكّل جزءاً منه، وليس من فرضية تفسيرية أوضح من الفعل بالذات الذي بواسطته نستعيد هذا العالم الناقص لنحاول تجميعه وتَفَكُّره. إن العقلنة ليست مشكلة، إذ ليس خلفها مجهول علينا تحديده استنتاجاً أو نبرهن استقراءً انطلاقاً منها: إننا نحضر في كل لحظة معجزة الترابط بين التجارب، وليس هناك من هو أفضل منا من يعرف كيف تجري لأننا نشكّل عقدة العلاقات. إن العالم والعقل ليسا مشكلة، لنقل، إذا أردنا، أنهما غامضان، ولكن هذا الغموض يحددهما، فلا نهتم بإجلائه من خلال «حل» معيّن، إنه يتعدى الحلول. إن الفلسفة الحقيقية هي التي تعيد تعليم رؤية العالم، وبهذا المعنى يمكن للتاريخ المخبَر أن يعني العالم بالعمق نفسه الذي يعبّر عنه كتاب جامع للفلسفة. إننا نأخذ مصيرنا بيدنا، فنصبح مسؤولين عن تاريخنا بالتفكير وكذلك بالقرار الذي نلزم فيه حياتنا، وفي كلا الحالتين يكون الفعل عنيفاً يتأكد بالممارسة.

إن الظواهرية باعتبارها كشفاً للعالم ترتكز على نفسها أو بالأحرى تؤسس نفسها. كل المعارف تستند إلى «أرضية» من المسلمات وفي النهاية إلى اتصالنا مع العالم كأساس أولي للعقلنة. إن الفلسفة كتفكير جذري تحرم نفهسا مبدئياً من هذه الوسيلة. ربما أنها هي أيضاً في التاريخ، فإنها تتمتع هي أيضاً بالعالم وبالفعل المنظّم. فعلى الفلسفة إذن أن توجه لنفسها السؤال الذي توجهه لكل المعارف، فإنها تتضاعف إذن إلى ما لا نهاية. إذ تصبح، كما يقول هوسيرل، حواراً أو تأملاً لا ينتهي، وبقدر ما تبقى أمينة لقصدها، فإنها لن تعرف أبداً إلى أين تذهب. إن عدم اكتمال الظواهرية وطابعها المبتدىء ليس علامة فشل، فلا يمكن تلافيهما لأن للظواهرية مهمة كشف سرّ العالم وسرّ العقل[1]. فإذا كانت الظواهرية حركة قبل أن تكون

عقيدة أو نظاماً، فهذا ليس مصادفة ولا تضليلاً. إنها مثابرة مثل أعمال بلزاك وبروست وفاليري أو أعمال سيزان ـ تبعث مثلها على الانتباه والتعجب وتتطلب مثلها وعياً، وتريد مثلها أن تلتقط معنى العالم أو التاريخ عند حالة الولادة. ومن هذه الزاوية تندمج الظواهرية بالمجهود الذي تبذله الأفكار الحديثة.

الهوامش

(1) Méditations cartésiennes.

(2) VI[e] Méditation cartérsienne.

(3) Je pence, donc je suis cogito .انا افكر إذن انا موجود.

(4) Logische untersuchungen, prolegomena zur reinen logik p. 93.

(5) In te redi: in interriore homine habitat veritas - Saint - Augustin.

(6) Die krisis der europaischen wissenschaften und die tranzendentale phänomenologie, III.

(7) Die phänomenologische philosophie Edmund Husserl in der gegenwartigen kritik p.p 331 et suivantes.

(8) Méditations cartésiennes p. 33.

(9) Réalisme dialectique et mystère, l'Arbalète, 1942.

(10) Das Erlebnis der wahrheit (logische Untersuchungen, Prolegomena zur reinen Logik, p 190).

(11) Formale und transzendentale logik p. 142. ليس هناك بداهة قاطعة كما تقول جوهريا.

(12) التعبير عادي في الآثار غير المنشورة والفكرة موجودة في Formale und transzendentale logik p. 184.

(13) و (14) VI Méditation cartésienne.

(15) هذه العبارة نستعيرها من غوسدورف Gusdorf.

مقدمة

الأحكام المسبقة التقليدية والعودة إلى الظواهر

أولاً - «الإحساس»

في بداية درسنا للإدراك نجد في اللغة مفهوم الإحساس الذي يبدو مباشراً وواضحاً: أحس الأحمر والأزرق، أحس الحرارة والبرودة. لكننا سوف نرى أن هذا المفهوم هو أكثر المفاهيم غموضاً وأن التحليلات التقليدية فاتتها ظاهرة الإدراك عندما قبلت هذا المفهوم.

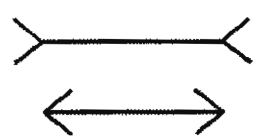
يمكن أن أعني بالإحساس أولاً كيفية تأثُّري واختبار حالة من ذاتي. إن الإحساس الصافي هو ذلك اللون الرمادي الذي يحيط بي دون مسافة عندما أغلق عيني، هو تلك الأصوات التي تتموج في رأسي وأنا بين النوم واليقظة. إنني أحس عندما ألتقي بالشيء المُحَسّ حيث يكف عن أخذ مكان في العالم الموضوعي ويعود لا يعني لي شيئاً، هذا يعني الإقرار بأننا يجب البحث عن الإحساس في ما يتعدّى أي محتوى موصوف، لأن الأحمر أو الأخضر لكي يتميّز الواحد عن الآخر كلونين يجب أن يكوِّنا لوحة أمامي، حتى بدون تركيز محدد، وينفصلا عن ذاتي. إن الإحساس المحض هو وليد «صدمة» غير متميّزة، فورية ودقيقة. نظراً للتوافق بين المؤلفين، ليس من الضروري البرهنة على أن هذا المفهوم لا يوافق شيئاً مع ما يخضع لتجربتنا، وأن أبسط الإدراكات الواقعية التي نعرفها، عند حيوانات مثل القرد والدجاجة، تعبّر عن علاقات وليس عن تعابير مطلقة[1]. ولكن يبقى علينا أن نتساءل لماذا يجب التمييز في الاختبار الإدراكي طبقة من «الانطباعات». لنأخذ بقعة بيضاء على عمق منسجم: إن كل النقاط في هذه البقعة تشترك في ما بينها «بوظيفة» معيّنة تجعل من النقاط «صورةً». إن لون الصورة هو أكثر كثافة ويبدو أكثر مقاومة من صورة العمق؛ إن أطراف البقعة البيضاء تنتمي إليها ولا ترتبط بالعمق بالرغم من كونها ملتصقة به؛ تبدو البقعة موضوعة على العمق ولا تقطعه. إن كل جزء ينبىء أكثر مما يحوي وهذا الإدراك البدائي يبدو إذن مشحوناً بمعنى. ولكن إذا لم نحس بالصورة والعمق كمجموع، فإننا، كما يقال، يجب أن نحس بهما في كل نقطة من نقاطهما. إننا ننسى أن كل نقطة بدورها لا يمكن أن تدرك إلا كصورة على عمق. فعندما تقول لنا النظرية الشكلية إن الصورة على العمق هي أبسط إحساس يمكننا الحصول عليه، فإن هذا لا يشكّل طابعاً ممكناً للإدراك الواقعي الذي يتركنا أحراراً في إدخال مفهوم الانطباع في التحليل

المثالي. إنه تعريف الظاهرة الإدراكية بالذات الذي بدونه لا يمكن للظاهرة أن تسمى إدراكاً. إن الشيء الإدراكي هو دائماً في قلب شيء آخر، فهو دائماً جزء من «حقل». إن الشاطىء المنسجم فعلاً الذي لا يبرز فيه شيء للإدراك لا يشكل موضوعاً لأي إدراك. إن بنية الإدراك الفعلي هي وحدها التي يمكن أن تُعلمنا ماذا يعني هذا الإدراك، فالانطباع المحض غير موجود وغير مدرَك، وهو إذن غير معقول كلحظة من لحظات الإدراك، فإذا اعتمدنا الانطباع فإننا، بدل بقائنا متنبهين للاختبار الإدراكي، ننساه لصالح الموضوع المدرَك. فالحقل البصري لا يتكوّن من أبصار محلية، ولكن الشيء الخاضع للنظر يتكوّن من أجزاء من المادة ونقاط الفضاء هي خارج بعضها البعض. لا يمكننا أن نتصور شيئاً مدرَكاً معزولاً، حتى ولو أقمنا تجربة عقلية لإدراكه. ولكن في العالم أشياء معزولة أو فراغ فيزيائي.

إنني قد أتراجع إذن عن تحديد الإحساس بالانطباع المحض. ولكن النظر يعني امتلاك الألون والأنوار، والسمع يعني امتلاك الأصوات، والإحساس يعني امتلاك الصفات، فلمعرفة ما هو الإحساس ألا يكفي أن نسمع صوتاً أو نرى أحمر؟ . فالأحمر والأخضر ليسا أحاسيس، إنهما محسوسات، والصفة ليست عنصراً من الوعي، إنها خاصة للموضوع. إن الصفة، اذا أخذناها في التجربة ذاتها التي تكشفها، فبدل تقديم وسيلة بسيطة لتحديد الأحساسيس، تبدو معادلة في غناها وفي إبهامها للموضوع أو للمشهد الإدراكيّ برمته. فهذه البقعة الحمراء التي أراها على السجادة ليست حمراء إلا بالنسبة للظل الذي يخترقها، وصفتها لا تظهر إلاّ بالنسبة لألعاب النور، وبالتالي كعنصر من تشكيل مكاني. إذن فاللون لا يتحدّد إلاّ إذا تمدّد على مساحة معيّنة، هذه المساحة اذا كانت صغيرة جداً ليست ذات قيمة. أخيراً، هذا الأحمر حرفياً لن يكون هو نفسه إذا لم يكن «الأحمر الصوفي» للسجادة[2].

إن التحليل يكتشف إذن في كل صفة مدلولات تسكنها. نقول هنا إنها صفات لتجربتنا الفعلية، صفات مغطاة بمعرفة شاملة. وهل نحتفظ بحقنا اعتبار «الصفة المحضة» تحدد «الإحساس المحض»؟ ولكننا رأينا أن الإحساس المحض يقودنا إلى عدم الإحساس بشيء وبالتالي عدم الإحساس أبداً. إن بديهية الإحساس المفترضة لا ترتكز على شهادة الوعي، بل على حكم مسبق للعالم. إننا نعتقد بأننا نعرف جيداً ما هو «النظر»، و«السمع» و«الإحساس»، لأنه منذ زمن بعيد أعطانا الإدراك أشياء ملونة أو صوتية. فعندما نريد تحليله، فإننا ننقل هذه الأشياء إلى الوعي. إننا نقترف ما يسميه علماء النفس «التجربة الخاطئة»، أي إننا نفترض فوراً في وعينا للأشياء ما نعرفه كائناً في الأشياء. إننا نجري الإدراك بالشيء المدرَك. وبما أن المدرَك ذاته لا يمكن التوصل إليه إلاّ من خلال الإدراك، فإننا في النهاية لا نفهم لا هذا ولا ذاك. نحن منغمسون في العالم ولا يمكننا التوصل إلى الانفصال عنه لننتقل إلى وعي العالم. فإذا قمنا بذلك فإننا سنرى أن الصفة لا يجري أبداً التعبير عنها فوراً وأن الوعي هو وعيُ شيءٍ ما. هذا «الشيء ما» ليس بالضرورة شيئاً محدّداً. هناك شكلان للوقوع في الخطأ حول الصفة: أحدهما أن نجعل منها عنصراً من الوعي، بينما هي موضوع للوعي، ومعاملتها كانطباع صامت بينما لها معنى على الدوام، والشكل الآخر هو الاعتقاد بأن هذا المعنى وهذا الموضوع على مستوى الصفة، كاملان ومحددان، والخطأ الثاني مثل الأول يأتي من الحكم الذي يمكن أن

تتكون صورته في كل لحظة على شبكة عيننا. فكل ما هو خارج هذا المحيط لا ينعكس على أي مساحة حساسة ولا يؤثّر على بصرنا أكثر من تأثير النور على أعيننا المطبقة. علينا إذن أن ندرك جانباً من العالم محاطاً بحدود دقيقة وبمنطقة سوداء، وهو ممتلىء دون نقص في الصفات ومشدود بعلاقات كِبَر محددة مثل العلاقات القائمة في شبكة العين. إلاّ أن التجربة لا تقدم شيئاً من هذا، وأننا لن نفهم أبداً، من خلال العالم، ما هو الحقل البصري. إذا كان من الممكن أن نرسم محيطاً للبصر بتقريب الإثارات الجانبية شيئاً فشيئاً من الوسط، فإن نتائج القياس تتغيّر بين لحظة وأخرى ولن نتوصل أبداً إلى تعيين اللحظة التي تنقطع فيها رؤية الإثارة. ليس من السهل وصف المنطقة التي تحيط بالحقل البصري، ولكن من المؤكد أنها ليست سوداء ولا رمادية. يوجد هنا رؤية غير محددة، رؤية لا أعرف ماذا، وإذا انتقلنا إلى الحد فإن ما يوجد خلف ظهري ليس دون حضور بصري. إن الخطين في خداع الحواس عند موليرـ لاير Müller - Lyer (الصورة) ليسا لا متساويين ولا مختلفين، إن هذا التعاقب يفرض نفسه في العالم الموضوعي[3].



إن الحقل البصري هو ذلك الوسط الفريد الذي تتشابك فيه المفاهيم المتناقضة لأن المواضيع، مثل خطّي موليرـ لاير، لا تطرح على أرضية الكائن حيث تصبح المقارنة ممكنة، ولكن كل موضوع يلتقط في إطاره الخاص وكأن المواضيع لا تنتمي إلى الكون نفسه. لقد تجاهل علماء النفس، لفترة طويلة، هذه الظواهر. إن كل شيء يبدو محدداً في العالم بحد ذاته. صحيح أن هناك مشاهد مبهمة، شأن المنظر الطبيعي تحت الضباب، ولكننا نقبل على الدوام بأن المنظر الواقعي ليس بحد ذاته مبهماً. فهو مبهم بالنسبة لنا، فالموضوع، يقول علماء النفس، ليس مبهماً أبداً، فهو يصبح كذلك من جراء عدم الانتباه. إن حدود الحقل البصري ليست بذاتها متغيّرة، هناك لحظة يبدأ فيها الموضوع الذي يقترب بالوقوع تحت النظر، ولكننا لا يمكننا أن نلاحظ هذه اللحظة. ولكن مفهوم الانتباه، كما سنبيّن ذلك بتوسع، ليس له أي شهادة في الوعي. فهو ليس أكثر من فرضية إضافية تقيمها من أجل إنقاذ الحكم المسبق عن العالم الموضوعي. علينا أن نعتبر غير المحدد كظاهرة إيجابية. ففي هذا الجو تظهر الصفة. والمعنى الذي تحويه هو معنى غامض له قيمة تعبيرية أكثر مما له دلالة منطقية. إن الصفة المحددة التي بها تبقي التجريبية تعريف الإحساس، هي موضوع للوعي وليست جزءاً منه، هي موضوع متأخر للوعي العلمي. بهذا المعنى تطمس الصفة الذاتية ولا تكشفها.

إن تعريفَي الإحساس اللذين حاولنا عرضهما ليسا مباشرين إلا مظهرياً. لقد رأينا أنهما

يدوران على الموضوع المدرَك. بماذا يتفقان مع الحس العام الذي هو أيضاً يرسم حدود المحسوس بالظروف المضوعية التي يتعلق بدوره بها. إن المنظور هو ما نلتقطه بالأعين، والمحسوس وهو ما نلتقطه بالحواس. لنلاحق فكرة الإحساس على هذا الصعيد[4] ولنرَ ماذا يصبح بمفهوم عضو الإحساس على مستوى الدرجة الأولى للتفكير العلمي. هل يمكننا أن نجد، في غياب تجربة لإحساس، أسباباً لإبقائها مفهوماً تفسيرياً، على الأقل في أسبابها وفي أصلها؟ إن الفيزيولوجيا، التي يتوجه إليها عالم النفس، كما يتوجه إلى مرجع أعلى، تمر بدورها في الأزمة نفسها التي يمر بها علم النفس. فهي أيضاً تبدأ بموضعة موضوعها في العالم وتعامله باعتباره جزءاً من مساحة. وهكذا يجد السلوك نفسه مغطى بالارتكاس réflexe، وإرصان وتشكيل المثيرات مغطاة بنظرية طولية للنشاط العصبي التي تقابل مبدئياً كل عنصر من الوضعية بعنصر من الحافز[5]. إن فيزيولوجية الإدراك، شأن نظرية القوس المرتكس، تبدأ بقبول المسيرة الشراحية التي تقود انطلاقاً من متقبِّل récepteur محدد، مروراً بمرسلة transmetteur معيّنة وصولاً إلى مركز مسجِّل[6] متخصص هو أيضاً. وباعتبار العالم الموضوعي قائماً فإنه يعهد لأعضاء الحس برسائل عليها إذن أن تُحمل، ثم تُحلل بشكل تستعيد فيه بداخلنا النسخة الأصلية. من هنا، ينشأ مبدئياً تراسل منتظم وترابط ثابت بين المثير والإدراك الأولي. لكن «فرصة الثبات»[7] هذه تدخل في صراع مع معطيات الوعي وعلماء النفس الذين يقبلون بها يعترفون بطابعها النظري[8]. مثلاً، إن قوة الصوت في ظروف معيّنة تجعله يخسر من علوّه. كذلك فإن إضافة بعض الخطوط تجعل صورتين متماثلتين أصلاً، غير متساويتين للنظر[9]، وأيضاً يبدو لنا الشاطىء المتعدد الألوان وكأنه بلون واحد. بينما العتبات اللونية لمختلف مناطق شبكة العين يجب أن تجعل أحمر هنا وبرتقالياً هناك حتى في بعض حالات عدم تحليل اللون[10]. هذه الحالات حيث الظاهرة لا تلتصق بالمثير هل يجب الاحتفاظ بها في إطار قانون الثبات وتفسيرها بعوامل إضافية ـ انتباه ومحاكمة ـ أم يجب رفض القانون ذاته؟ عندما يُعْرَض اللونان الأحمر والأخضر سوية ويعطيان في النظر لوناً رمادياً، فإننا نعتبر أن التركيب المركزي للمثيرات يمكن أن يعطي مباشرة إحساساً مختلفاً عما تتطلبه المثيرات الموضوعيّة. وعندما يتغيّر الحجم الظاهر للشيء مع مسافته الظاهرة أو يتغيّر لونه الظاهر مع ذكرياتنا عن اللون، فإننا نعترف بأن «المسارات الحسية ليست متعذرة على التأثيرات المركزية»[11]. في هذه الحالة إذن لا يمكن للمحسوس أن يُحدد بكونه نتيجة مباشرة لمثير خارجي. ألا يطبّق الاستنتاج نفسه على الأمثلة الثلاثة الأولى التي أعطيناها؟ إذا جعل الانتباه والتعليمة الدقيقة والراحة والتمرين المستمر الإدراكات تتطابق مع قانون الثبات، فإن هذا لا يدل على شموليّتها، لأن المظهر الأول، في الأمثلة التي ذكرنا، كأن له طابع حسي مشابه للنتائج التي حصلنا عليها لاحقاً، والمسألة التي يجب أن نعرفها هي: هل أن الإدراك الانتباهي وتركيز الفرد على نقطة معيّنة في الحقل البصري ـ مثلاً الإدراك التحليلي» للخطين الرئيسين في وهم مولير ـ لاير ـ بدل الكشف عن «الإحساس الطبيعي» لا يستبدلان الظاهرة الأصلية بتركيب استثنائي[12]؟. إن قانون الثبات لا يمكن أن ينتفع ضد شهادة الوعي من أي تجربة حاسمة لا يكون داخلاً فيها وفي أي موضع نعتقد أننا نطبقه فهو يُعتبر مفترضاً[13]. فلو عدنا

للظواهر فهي تدلنا على تصوّر صفة معيّنة، تماماً مثل تصور حجم معيّن مرتبط بإطار إدراكي، والمثيرات لن تعطينا الوسيلة غير المباشرة التي نبحث عنها لتحديد مجموعة من الانطباعات المباشرة. ولكن، عندما نفتش عن تعريف «موضوعي» للإحساس، فإن المثير الطبيعي ليس وحده الذي يختفي. إن الجهاز الحسيّ، كما تتصوّره الفيزيولوجيا الحديثة، لا يقتصر على الدور «المرسل» كما يريد له ذلك العلم التقليدي. إن جرح أجهزة اللمس خارج إطار قشرة الدماغ، يقلل بلا شك النقاط الحساسة للحرارة أو للبرودة أو للضغط ويُنقص حساسية النقاط الباقية. ولكن إذا وضعنا على الجهاز المجروح مثيراً لمدة طويلة نسبياً تعود الاحاسيس الأساسية للظهور، إن رفع العتبات يجري تعويضه باستكشاف أكثر فعالية لليد[14]. إننا نلاحظ، عند الدرجة الأوليّة للحساسية، تعاوناً في ما بين المثيرات الجزئية وتعاوناً بين النظام الحسي والنظام الحركي يُبقي الإحساس ثابتاً وسط التغيرات الفيزيولوجية مما يمنع تحديد المسار العصبي على أنه ناقل بسيط لرسالة معيّنة. إن تلف الوظيفة البصرية، بقطع النظر عن موضوع الجروح، يتبع القانون نفسه: في البدء تصاب كلّ الألوان[15] وتخسر إشباعها. ثم يتبسّط الطيف اللوني إلى أربعة ألوان، ثم إلى لونين؛ ونصل أخيراً إلى اللون الواحد الرماديّ دون أن نستطيع على الإطلاق تحديد اللون المرضي انطلاقاً من أيّ لون طبيعي. وهكذا، في الجروح المركزيّة كما في الجروح الطرفيّة، «إن ضياع المادة العصبية تؤثر ليس فقط على فقدان بعض الصفات. ولكن على الانتقال إلى بنيةٍ أقلّ تحديداً وأكثر بدائيّة»[16]. وعلى العكس من ذلك، يجب فهم العمل الطبيعيّ كمسار تدامجيّ حيث يتكوّن العالم الخارجيّ من جديد ولا يُنقل كما هو. وإذا حاولنا التقاط «الاحساس» في إطار الظواهر الجسديّة التي تحضّر لها، فإننا نجد ليس فقط فرداً نفسانياً متعلقاً ببعض المتغيّرات المعروفة، بل تشكيلاً مرتبطاً سلفاً بمجموعة وكائناً ذا إحساس لا يتميّز إلاّ بالدرجة عن الإدراكات الأكثر تعقيداً وهو لا يقدم شيئاً لتحديدنا للمحسوس الصافي. ليس هناك تحديد فيزيولوجي للإحساس، وبشكلٍ أعمّ ليس هناك علم نفس فيزيولوجيّ مستقل لأن الحدث الفيزيولوجي نفسه يخضع لقوانين إحيائيّة ونفسانيّة. لقد جرى الاعتقاد، لفترة طويلة، أن الاستشراط الطرفي يشكّل وسيلةً مضمونةً لتقصّي الوظائف النفسانيّة «الأوليّة» ولتمييزها عن الوظائف «العليا» الأقلّ ارتباطاً بالبنية الجسديّة التحتيّة. إن التحليل الأكثر دقة يكتشف تشابكاً بين نوعَيّ الوظائف. إن الوظيفة الأوّليّة إذا تضايفت لا تعطي الكلّ، وهي بالتالي ليست فرصةً بسيطةً للكلّ لكي يتشكّل. إن الحدث الأوّليّ يكتسب معنىً، والوظيفة العليا لا تحقق إلاّ نمطاً من الوجود الأكثر تدامجاً أو تكيّفاً أكثر قيمة، وذلك باستخدام وتسامي العمليات المتعلقة بهذه الوظيفة. وبالمقابل «إن التجربة الحساسة هي مسارٌ حيويٌّ. شأن الإنسال والتنفس والنمو»[17]. إن علم النفس والفيزيولوجيا لم يعودا علمين متوازيين، بل هما تحديدان للسلوك، الأول تحديد محسوس، والثانية تحديد مجرد[18]. عندما يطلب عالم النفس من العالم الفيزيولوجي تعريفاً للإحساس «من خلال أسبابه»، نقول إنه يلاقي صعوباته الخاصة على هذا الصعيد، إننا نرى الآن لماذا. فعلى العالِم الفيزيولوجي أن يتخلص من الحكم المُسبق الواقعي الذي تستعيره كل العلوم من الحس العام فيعرقل تطورها. إن تغيير معنى كلمتي «أولي» و«عالي» في الفيزيولوجيا الحديثة

ينبىء تغييراً في الفلسفة[19]. فعلى العالِم بدوره أن يُتقن نقد فكرة العالم الخارجي بذاته، لأن الوقائع توحي له، بالتخلّي عن فكرة الجسد كناقل للرسائل. إن المحسوس هو الذي نلتقطه بواسطة الحواس، ولكننا نعلم الآن أن هذه «الواسطة» ليست أدواتية مبسّطة، وأن الجهاز الإحساسي ليس ناقلاً، وأن الانطباع الفيزيولوجي، حتى على المستوى الطرفي، يدخل في علاقات اعتُبرت سابقاً أنها مركزية.

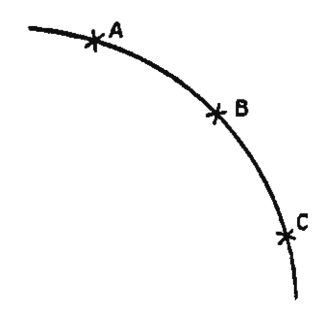
مرةً أخرى، إن ما نعتقده واضحاً يجعله التفكير مبهماً، حتى التفكير العلمي الجديد. لقد كنا نعتقد بأننا نعرف ماذا يعني الشعور والنظر والسمع، ولكن هذه الكلمات تشكل الآن مشكلة. إننا مدعوون للعودة إلى التجارب ذاتها التي تدل عليها هذه الكلمات من أجل تعريفها من جديد. إن المفهوم التقليدي للإحساس لم يكن مفهوماً للتفكير، بل ناتجاً متأخراً للفكرة المتجهة نحو الأشياء. فهو آخر عنصر لتصور العالم، الأبعد عن المنبع التكويني، وهو لذلك الأقل وضوحاً. إن العلم بجهده التوضيعي objectivation العام لا بدّ له من أن يتصوّر الجسم البشريّ كنظام فيزيائي بمواجهة مثيرات تتحدد بخصائصها الفيزيائية ـ الكيماوية، ويقوم بإعادة بناء الإدراك الفعلي[20] على هذه القاعدة وبإغلاق دورة المعرفة العلمية باكتشاف القوانين التي على أساسها تنتج المعرفة ذاتها وبتركيز العلم الموضوعي للذاتية[21]. ولكن من المحتم أيضاً أن تفشل هذه المحاولة. فلو عدنا للأبحاث الموضوعية ذاتها لاكتشفنا أولاً أن الظروف الخارجية للحقل الإحساسي لا تحدده جزءاً جزءاً ولا تتدخل إلاّ لجعل التنظيم الأصلي ممكناً، ـ هذا ما تبيّنه النظرية الشكلية؛ ـ ولا كتشفنا ثانياً في الجسم أن البنية تتعلق بمتغيّرات كما يتعلق المعنى الإحيائي بالوضعية. هذه المتغيرات ليست فيزيائية، بحيث لا يقع المجموع تحت تأثير الأدوات المعروفة في التحليل الفيزيائي ـ الرياضي لينفتح على نمط آخر من المعقولية intelligibilité[22]. وإذا عدنا الآن، كما نفعل هنا، نحو التجربة الإدراكية، نلاحظ أن العلم لا ينجح ببناء سوى ما يشبه الذاتية: فهو يُدخل إحساسات ليست سوى أشياء حيث تبرهن التجربة بأنه لا مجال سوى لمجموعات ذات دلالة، وهو يُخضع الكون الظواهري لمقولات لايفهمها سوى العلم. إن العلم يفرض على خطين مدرَكين كخطين حقيقيين بأن يكونا متساويين أو غير متساويين، وعلى بلّورة مدركة بأن يكون لها عدد محدد من الجهات[23]، وذلك دون الانتباه إلى أن من خصائص المدرَك قبول الغموض، ومن خصائص «المتحوّل» أن يتأثر بإطاره. في خداع الحواس مولير ـ لاير إن أحد الخطين ليس مساوياً للآخر دون أن يصبحا «غير متساويين»: فهو يصبح خطاً «آخر». هذا يعني أن خطاً موضوعياً معزولاً والخط نفسه في صورة معيّنة ليسا بالنسبة للإدراك الخط «نفسه». فهو لا يمكن التعرف عليه في كلا الوظيفتين إلا بالنسبة لإدراك تحليلي غير طبيعي. كذلك فإن المدرَك يحتوي فجوات ليست «لإدراكات» بسيطة. يمكنني بواسطة النظر أو اللمس أن أتعرّف على بلّورة كجسم منتظم دون أن أعدّ جهاتها، يمكنني أن آلف شكلاً معيّناً دون أن أدرك لونه بعيني. إن نظرية الإحساس التي تركّب كلّ معرفة من صفات محددة، تبني لنا أشياء مجردة من أي ابهام، صافية ومطلقة تشكّل مثال المعرفة بدل موضوعاته الفعلية، هذه المعرفة لا تتكيّف إلاّ مع البنية الفوقية المتأخّرة للوعي. هنا «تتحقق تقريباً فكرة الإحساس»[24] إن الصور التي تعكسها الغريزة، والصور التي

يعيد التقليد خلقها في كل جيل أو حتى الأحلام تبدو متساوية الحقوق مع الإدراكات، والإدراك الحقيقي الراهن والبارز يتميّز شيئاً فشيئاً عن الهوامات بعمل نقدي. فالكلمة تدل على اتجاه وليس على وظيفة بدائية[25]. إننا نعلم أن ثبات الحجم الظاهر للأشياء على مسافات متغيّرة، أو ثبات ألوانها تحت إضاءات مختلفة هي أكثر كمالاً عند الولد منها عند البالغ[26]. هذا يعني أن الإدراك يرتبط بدقة بالمثير المحلي بحالته المتأخرة كما بحالته المبكرة وأكثر انطباقاً مع نظرية الإحساس عند البالغ وعند الولد على السواء. إن الإدراك يشبه شبكة تظهر عِقَدُها بوضوح أكثر فأكثر[27]. لقد صُوِّر «الفكر البدائي» بشكل لا يُفهم إلاّ إذا أضفنا أجوبة البدائيين وإيضاحاتها وتأويل عالم الاجتماع إلى حساب التجربة الإدراكية التي تعمل كلها على ترجمتها[28]. إن التصاق المدرَك بإطاره وحضور شيء غير محدد إيجابي في داخله هما اللذان يمنعان المجموعات المكانية والزمنية والعددية من أن تترابط في تعابير مرنة، متميّزة وسهلة التحديد. هذا هو المجال ما قبل الموضوعي الذي يجب استكشافه في داخلنا إذا أردنا أن نفهم الإحساس.

ثانياً ـ «التداعي» association و«إسقاط الذكريات»

إن مفهوم الإحساس، مجرد أن يدخل، يخطّىء كل تحليل الإدراك. «فالصورة» على «عمق» تحوي، كما قلنا، أكثر بكثير من الصفات التي أعطيت حالياً. إن للصورة «حدوداً» لا «تنتمي» إلى العمق و «تنفصل عنه»، فهي «مستقرة» وذات لون «متماسك» أما العمق فهو غير محدود ولونه غير محدد، إنه «يستمر» خلف الصورة. إن مختلف أجزاء المجموع ـ مثلاً أجزاء الصورة الأقرب من العمق ـ تملك، إلى جانب اللون والصفات، معنىً خاصاً، فالمسألة هي معرفة مما يتكوّن هذا المعنى، وماذا تعني كلمات الحدود والأطراف، وماذا يجري عندما تُضبط مجموعة صفات كصورة على عمق. ولكن عندما يدخل الإحساس كعنصر للمعرفة، فإنه لا يترك لنا خيار الإجابة. إن الكائن الذي يستطيع الإحساس ـ بمعنى التطابق المطلق مع انطباع أو صفة ـ لن يقدر أن يملك شكلاً آخر للمعرفة. عندما تعني صفة ما، كالشاطىء الأحمر مثلاً، شيئاً معيّناً، أي عندما تُلتقط مثلاً كبقعة على عمق، فهذا يعني أن الأحمر لا يعود فقط هذا اللون الدافىء والمميّز والمعاش الذي أضيع فيه والذي يعلن شيئاً آخر دون أن يتضمّنه والذي يمارس وظيفة معرفة حيث تؤلف أجزاؤه مجتمعة كلاً يرتبط به كلّ جزء دون أن يترك مكانه. فاللون الأحمر ليس حاضراً أمامي وحسب، بل يمثّل بالنسبة لي شيئاً ما، وما يمثّل ليس ممتلكاً «كجزء حقيقي» من إدراكي وإنما مقصود فقط «كجزء قصدي»[29]. إن نظري لا يذوب في الحدود، أو في القعة كما يذوب في اللون الأحمر: فهو يستعرضهما أو يسيطر عليهما. إن الإحساس المنتظم لن يكون مصادفةً مطلقة وبالتالي لن يكون إحساساً من أجل أن يصبح له دلالة في ذاته، ومن أجل أن يندمج في «الحدود» المرتبطة بمجمل «الصورة» بمعزل عن «العمق». فلو قبلنا الإحساس بالمعنى التقليدي، فإن دلالة المحسوس لن تكون سوى إحساسات أخرى حاضرة أو مضمرة. إن رؤية الصورة لا يمكن أن تكون إلاّ امتلاكاً متزامناً للاحساسات المنتظمة التي تشكّل جزءاً من الصورة. فكلّ واحدة منها تبقى دائماً هي هي،

اتصال أعمى أو انطباع، فالكل يشكّل «الرؤية» ويكوِّن لوحة أمامنا لأننا نتعلّم الانتقال بسرعة من انطباع إلى آخر. فالحد ليس إلاّ مجموعة أبصار محلية ووعي الحد هو كائن جمعي. والعناصر المحسوسة التي يتكوَّن منها الحد لا يمكن أن تخسر العتمة التي تحددها كمحسوسات بل تنفتح على ترابط داخلي وعلى قانون تكويني مشترك.



لنأخذ ثلاث نقاط أ، ب، ج، على حدود صورة معيّنة، إن ترتيبها في المكان هو شكل التزامن في وجودها تحت أعيننا، وهذا الوجود المتزامن هو مجموع وجوداتها المنفصلة مهما كان التقارب الذي أختارها فيه، أي موقع أ زائد موقع ب زائد موقع ج. قد يحدث أن تتخلى التجريبية عن هذه اللغة الذرية atomiste وتتكلم عن كتل المكان أو كتل الزمان وتضيف تجربة العلاقات إلى تجربة الصفات. ولكن هذا لا يغيّر شيئاً في العقيدة. عندها، إما أن تستعرض الروح وتستكشف كتلة المكان وبهذا نتجاوز التجريبية، لأن الوعي لا يعود محدداً بالانطباع ـ وإما تعطى كتلة المكان على شكل انطباع فتصبح مغلقة على التنسيق الأوسع مثل الانطباع المنتظم الذي تكلمنا عنه أولاً. ولكن الحد ليس فقط مجموع المعطيات الراهنة لأن هذه تستدعي معطيات أخرى تأتي لتكملها. عندما أقول إن أمامي بقعة حمراء، فمعنى كلمة بقعة تعطيه التجارب السابقة التي خلالها تعلّمتُ استخدام هذه الكلمة. إن توزيع النقاط الثلاث أ وب و ج في المكان، يستدعي توزيعات أخرى مشابهة فأقول إنني أرى دائرة. كذلك فإن الركون إلى التجربة المكتسبة، لا يغيّر بدوره شيئاً في الأطروحة التجريبية. إن «تداعي الأفكار» الذي يستعيد التجربة السابقة لا يمكن أن يعيد تشكيل سوى ترابطات خارجية ولا يمكن أن يكون إلاّ واحداً منها لأن التجربة الأصلية لا تحتوي ترابطات أخرى. وبما أننا حددنا الوعي كإحساس، فإن كل شكل للوعي يجب أن يستعير وضوحه من الإحساس. إن كلمتَي دائرة وترتيب لم تستطيعا الدلالة، في التجارب السابقة التي أستند إليها، إلاّ على الشكل الملموس الذي تتوزع فيه إحساساتنا أمامنا، فهو تنسيق قائم وشكل للإحساس. فلو كانت النقاط الثلاث أ و ب و ج على دائرة، فإن المسافة أ ب «تشبه» المسافة ب ج، ولكن هذا الشبه يعني فقط أن الواحدة في الواقع تدفع إلى التفكير بالأخرى. إن المسافة أ، ب، ج تُشبه مسافات دائرية أخرى تتبعها نظري، ولكن هذا يعني فقط أن هذه المسافة توقظ عندي الذكرى وتُبرز الصورة. لا يمكن لعنصرين أبداً أن يتماهيا، أن يُدْرَكا أو يُفهما على أنهما الشيء نفسه، لأن ذلك يفترض تجاوزاً لإنّيتهما (ذاتيتهما الخاصة)، لا يمكن لهما إلاّ أن يرتبطا بشكل مُحكم ويحلّ الواحد منهما محل

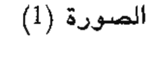
الآخر على الدوام. وتَظهر المعرفة وكأنها نظام استعاضة Substitution حيث يستدعي انطباع معيّن انطباعات أخرى دون أي تعليل، حيث تُدْفَع الكلمات لانتظار إحساسات كما يدفع المساء لانتظار الليل. إن دلالة المدرَك ليست أكثر من مجموعة صور تبدأ بالظهور دون سبب. إن الصور أو الإحساسات البسيطة هي في نهاية التحليل كلّ ما يتطلب الفهم في الكلمات، والمفاهيم هي شكل معقد لتحديدها، وبما أن الصور والاحساسات هي نفسها انطباعات لا توصف، فإن الفهم هو غش أو وهم، والمعرفة لا تسيطر أبداً على موضوعاتها التي تستدعي بعضها البعض والعقل يعمل وكأنه آلة حاسبة[30]، لا يعرف لماذا نتائجه صحيحة. فالاحساس لا يقبل فلسفة غير الاسمية Nominalisme، أي تحويل المعنى الى معنى معاكس للتشابه أو الى لا معنى للتداعي بالتجاور.

الا أن الاحساسات والصور التي يجب أن تشتَهِل وتنهي كل معرفة لا تظهر أبداً الا في أفق من المعاني، ودلالة المدرك، بدل أن تنتج من التداعي، هي على العكس مفترضة في كل التداعيات، أكان الأمر يتعلق بموجز عن الصورة الحاضرة أو باستحضار تجارب قديمة. إن حقلنا الإدراكي يتكوّن من «أشياء» ومن «فراغات بين الأشياء»[31]. وأجزاء الشيء ليست مرتبطة في ما بينها بتداعٍ خارجي بسيط قد ينتج عن ترابطها الملاحظ خلال حركات الشيء. في البداية، أرى الأشياء التي ما رأيتها أبداً تتحرك: البيوت، الشمس، الجبال. فإذا أردت أن أعمم على الشيء الجامد مفهوماً مكتسباً في تجربة الأشياء المتحركة يجب على الجبل مثلاً أن يقدّم في شكله الفعلي خصوصية معيّنة تمكن من التعرف عليه كشيء وتُبرر هذا الانتقال. إلاّ أن هذه الخصوصية تكفي، دون أيّ انتقال، لتفسير فرز الحقل، حتى وحدة الأشياء العادية التي يمكن للولد أن يمسكها وينقلها لاتتقلّص إلى ملاحظة صلابتها. إذا أخذنا نرى المسافات بين الأشياء وكأنها أشياء بدورها، فإن مظهر العالم يتغيّر بشكل ملموس، شأن مظهر اللغز لخطة اكتشافي فيه «للأرنب» أو «للصياد». عندها لن تكون العناصر هي نفسها المترابطة بشكل مختلف ولن تكون الأحساسات نفسها المترابطة بشكل آخر، ولن يكون للنص نفسه معنىً مختلف، ولا يكون للمادة نفسها شكل مختلف، بل هناك عالم آخر بالفعل. ليس هناك معطيات متميّزة تقوم بمجموعها بتكوين شيء معيّن لأن التجاور والتشابه الواقعي يربط في ما بينها؛ بل على العكس لاننا ندرك مجموعاً على أنه شيء معيّن، فإن الموقف التحليلي يمكن أن يُميّز فيه فيما بعد تشابهاً أو تجاوراً. هذا لا يعني فقط أنه بدون إدراك الكل لا نفكر بملاحظة تشابه أو تجاور عناصر هذا الكل، بل يعني حرفياً أن العناصر هذه ليست جزءاً من العالم نفسه وأن التشابه والتجاور ليسا موجودين أبداً. إن عالم النفس الذي يعتبر دائماً الوعي في العالم، يضع التشابه والتجاور بين المثيرات في عداد الشروط الموضوعية التي تحدد تكوين مجموع معيّن. فهو يقول[32] إن المثيرات الأكثر تقارباً أو الأكثر تشابهاً أو المجتمعة هي التي تعطي المشهد أفضل توازن. هذه المثيرات تهدف بالنسبة للإدراك لأن تتوحد في المظهر نفسه. ولكن هذه اللغة خداعة لأنها تواجه المثيرات الموضوعية، لأنها تنتمي إلى العالم المدرَك وحتى إلى العالم الثاني الذي يبنيه الوعي العلمي، مع الوعي الإدراكي الذي يجب على عالِم النفس أن يصفه بحسب التجربة المباشرة. إن الفكر الحائر لعالم النفس يُخشى دائماً من أن يُدخل في وصفه

علاقات تنتمي إلى العالم الموضوعي. وهكذا يمكننا الاعتقاد بأن قانون التجاور وقانون التشابه عند فرتايمر Wertheimer يجعلان من التجاور والتشابه الموضوعيين عند الترابطيين وكأنهما أسس تكوينية للإدراك. في الواقع، إن تجاور وتشابه المثيرات بالنسبة للوصف المحض ـ والنظرية الشكلية تريد أن تكون وصفية ـ ليسا سابقين لتكوين المجموع. و «الشكل الجيد» لا يتحقق لأنه جيد بذاته في كون ما ورائي، ولكنه جيد لأنه يتحقق في تجربتنا. إن ما يسمى بشروط الإدراك لا تصبح سابقة للإدراك ذاته إلاّ عندما نفترض حول الظاهرة الإدراكية، بدل وصفها كانفتاح أولي على الموضوع، وسطاً تكون قد انطبعت فيه كل التوضيحات وكل التقاطعات التي يحصل عليها الإدراك التحليلي، وتكون قد تأكدت كل معايير الإدراك الفعلي ـ موضع الحقيقة، العالم. إذا أجرينا ذلك فإننا ننزع عن الإدراك وظيفته الأساسية التي هي تأسيس وتدشين المعرفة، ثم نرى هذه الوظيفة من خلال نتائجها. وإذا توقفنا عند الظواهر، فإن وحدة الشيء تؤكدها وتحددها. إنها تتقدم على نفسها. فإذا مشيت على الشاطىء باتجاه مركب غارق فإن مدخنته أو صواريه تندمج بالغابة التي تحيط بكثبان الرمل، تمر لحظة تصبح فيها هذه التفاصيل مندمجة تماماً مع المركب وتلتصق به. وكلما اقتربت لا أدرك تشابهات أو تجاورات قد تجمع في النهاية البنية العليا للمركب في صورة متكاملة. إنني أشعر أن مظهر الشيء سوف يتغير وأن شيئاً يكمن في هذا التوتر كما تكمن العاصفة في الغيوم. وفجأة ينتظم المشهد فرضياً انتظاري غير الواضح. وبعد ذلك أتعرّف على مبررَي التغيير، أي على التشابه والتجاور بين «المثيرات» أي على الظواهر الأكثر تحديداً والتي حصلتُ عليها على مسافة قريبة وركبت العالم «الحقيقي» منها «فكيف أني لم أرَ أن قطع الخشب هذه تشكل جزءاً من المركب؟ مع أنها كانت من اللون نفسه وتتطابق تماماً مع بنيته العليا». ولكن هذه الاسباب للادراك الجيد لم تُعطَ كأسباب قبل الادراك الصحيح. إن وحدة الموضوع ترتكز على شعور مسبق لترتيب مُداهِم سيعطي جواباً مفاجئاً عن الأسئلة الكامنة في المنظر. إن وحدة الموضوع تحل مسألة لم تكن مطروحة الا على شكل قلق مبهم، فهي تنظم العناصر التي لم تكن تنتمي حتى الآن للكون نفسه، ولم تكن تستطيع أن تترابط لهذا السبب، كما يقول كانط بعمق. إن موجز الصورة، بوضعه العناصر على الأرضية نفسها، أرضية الموضوع الوحيد، يجعل التجاور والتشابه ممكناً بين العناصر، والانطباع لا يمكن أبداً بذاته أن يرتبط بانطباع آخر.

ليس للانطباع قدرة على إيقاظ انطباعات أخرى. فهو لا يقوم بذلك إلاّ إذا كان أولاً مفهوماً في إطار التجربة الماضية حيث يجد نفسه متواجداً مع الانطباعات التي عليه أن يوقظها. لنأخذ سلسلة من المقاطع المزاوجة[33]، حيث يشكّل المقطع الثاني قافية مخففة للمقطع الأول (داك ـ تاك)، وسلسلة أخرى حيث يتكوّن المقطع الثاني بقلب الأول (جيد ـ ديج)؛ إذا جرى تعلّم هاتين السلسلتين غيباً، وإذا أعطينا تعليمات موحدة، في تجربة نقدية، «للبحث عن قافية مخففة»، فإننا نلاحظ أن الفرد يجد صعوبة أكبر في إيجاد قافية خفيفة لمقطع (جيد) من إيجاد هذه القافية لمقطع محايد. ولكن إذا كانت التعليمات تغيير الحرف الصوتي في المقاطع المعروضة، فإن هذا العمل لا يعترضه أي تأخير. إن قوى التداعي لا تلعب إذن الدور في

التجربة النقدية الأولى، لأنها لو كانت موجودة لَلَعِبت دوراً في التجربة الثانية. فالحقيقة هي أن الفرد المواجه للمقاطع المرتبطة غالباً بقوافٍ مخففة، يستفيد من مكتسباته. بدل أن يقفّي فعلاً، ويطلق «رغبته للاستعادة»[34]، بحيث إن رغبة الاستعادة لا يمكن أن تؤدي الاّ إلى أخطاء، خصوصاً عندما يصل إلى سلسلة المقاطع الثانية، حيث لا تتطابق التعليمات المطروحة مع التزاوجات المحققة في تجارب التدريب. وعندما نقترح على الفرد، في التجربة النقدية الثانية، تغيير الحرف الصوتي في المقطع المستقرىء (inducteur)، كأنما المهمة لم تتضمّنها أبداً تجارب التدريب، فإنه لن يتمكّن من التحايل على الاستعادة، وفي هذه الأحوال تبقى تجارب التدريب دون تأثير. إن التداعي لا يلعب إذن دور القوة المستقلة أبداً، فليست الكلمة المقترحة، كسبب فاعل، هي التي «تستقري» الاجابة، إنها لا تؤثّر إلاّ بجعلها رغبة الاستعادة ممكنة أو مغرية، فهي لا تفعل إلاّ بالنسبة للمعنى الذي اتخذته في سياق التجربة الماضية، وبإيحائها للعودة إلى هذه التجربة تكون الكلمة فعّالة بالقدر الذي يتعرف عليها الفرد ويلتقطها تحت مظهر أو شكل الماضي. وأخيراً إذا أردنا إدخال التداعي بالتشابه، بدل التجاور العادي، فإننا نرى أيضاً أن الإدراك الراهن، من أجل استذكار صورة قديمة لها شبه في الواقع، يجب أن يتشكّل لكي يصبح قادراً على حمل هذا التشابه. عندما يرى شخص ما [35] خمس مرات أو 540 مرة الصورة (1) فإنه يتعرف عليها بسهولة في الصورة (2) حيث هي مموَّهة وبالتالي لا يتعرف عليها أبداً. وعلى العكس، فالشخص الذي يبحث في الصورة (2) عن صورة أخرى مموّهة (دون أن يعرف أية صورة) فإنه يجدها أسرع من الشخص السلبي ذي التجربة المعادلة. إن التشابه ليس أكثر من وجود مشترك، هو قوة تقود حركة الصور أو «حالات الوعي». إن الصورة (1) لا تُستحضر من خلال الصورة (2)، أو أنها لا تُستحضر الا عندما نرى أولاً في الصورة (2) «صورة (1) محتملة»، هذا يعني أن التشابه الفعلي لا يعفينا من البحث عن كيفية جعلها ممكنة أولاً من خلال التنظيم الراهن للصورة (2)، وهو يعني أن الصورة «المستقرِئة» يجب أن تتخذ المعنى نفسه الذي تتخذه الصورة المستقرأة قبل أن تستدعي إليها الذكرى، ويعني أخيراً أن الماضي الواقعي لا يدخل في الإدراك الراهن من خلال أوالية تداعي، بل يظهر من خلال الوعي الراهن بالذات.



الصورة (1)

Fig. 1.

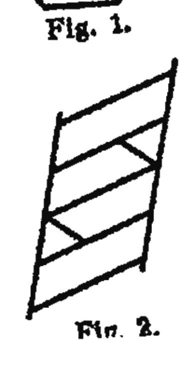


Fig. 2.

بهذا يمكننا أن نرى ما هي قيمة الصيغ المستعملة حول «دور الذكريات في الإدراك». حتى خارج التجريبية يتحدثون عن «مساهمات الذاكرة»[36]. ويكررون أن «الإدراك هو التذكر». ويبرهنون على أن سرعة النظر في قراءة نص معيّن تُحدث فجوات في الانطباعات الشبكية (شبكة العين) وأن المعطيات الحساسة يجب إذن تكملتها من خلال إسقاط الذكريات[37]. إن رؤية منظر أو صحيفة مقلوبين تصور لنا الرؤية الأصلية، ذلك أن الرؤية الطبيعية للمنظر أو للصحيفة لا تكون أوضح إلاّ بما تضيفه الذكريات. «فلا يمكن للأسباب النفسية أن تؤثّر بسبب التموضع غير الطبيعي للانطباعات»[38]. إننا لا نتساءل لماذا التموضع المختلف للانطباعات يجعل الصحيفة غير قابلة للقراءة أو المنظر غير قابل للتعرّف عليه. ذلك أن الذكريات، لكي تُكمل الإدراك، تحتاج إلى أن تصبح ممكنة من خلال تركيبة المعطيات. إن ما أشاهده، قبل أي تقدمة للذاكرة، يجب أن ينتظم من أجل أن يقدم لي لوحة يمكنني أن أتعرف فيها على تجاربي السابقة. وهكذا فإن استدعاء الذكريات يفترض مسبقاً شيئاً يدعو للتفسير: مثل ترتيب المعطيات وفرض معنى على التشوش المحسوس. فإحياء الذكريات عندما يصبح ممكناً لا يعود له نفع لأن العمل الذي ننتظره منه يكون قد تمّ. نقول الشيء نفسه عن «لون الذاكرة» الذي ينتهي بأن يحلّ محل اللون الراهن للأشياء، بحسب بعض علماء النفس، بحيث إننا نشاهد الألوان «من خلال نظارات» الذاكرة[39]. إن المسألة هي أن نعرف ماذا يوقظ حالياً «لون الذاكرة». إنها تحيا، كما يقول هيرينغ Hering، كل مرة نشاهده من جديد شيئاً معروفاً «أو نعتقد بأننا نشاهده من جديد. ولكن على أي أساس نعتقد ذلك؟ ما الذي يدلنا، في الإدراك الراهن، أن الأمر يتعلق بشيء معروف، لأن خصائصه افتراضياً قد تغيّرت؟ فإذا كان التعرّف على الشكل أو على الحجم يجرّ إلى التعرف على اللون، فإننا ندور في حلقة مفرغة لأن الحجم والشكل الظاهرين يتغيّران أيضاً والتعرف هنا لا يمكن أن ينتج عن إحياء الذكريات، بل يجب أن يسبقه. إنه لا يذهب إذن لأيّ مكان بين الماضي والحاضر و«إسقاط الذكريات» يصبح مجازاً سيئاً يخفي تعرفاً أعمق وقائماً سلفاً. كذلك إن وهم المصحح لا يمكن فهمه كاتحاد لبعض العناصر المقروءة مع الذكريات التي تختلط بها إلى حد عدم التمكّن من التمييز بينها. كيف يحصل إحياء الذكريات دون أن يهتدي بمظهر المعطيات المحسوسة، وإذا كانت تابعة فما النفع منها إذا كانت الكلمة قد اكتسبت بنية أو شكلاً قبل أن تأخذ أيّ شيء من خزنة الذاكرة؟ إن تحليل أوهام الحواس هو الذي فتح الطريق أمام «إسقاط الذكريات»، وفقاً لتعليل مبسّط يمكن صياغته تقريباً على الشكل التالي: إن الإدراك الوهمي لا يمكن أن يرتكز على «المعطيات الراهنة»، ذلك أني أقرأ «استنتاج» بينما المكتوب في الورقة «استنساخ». إن هذا الإبدال في الأحرف لم يأتِ من النظر، بل من مكان آخر، نقول إنه يأتي من الذاكرة. كذلك فإن بعض الظلال والأضواء في لوحة معيّنة تبرز نتوءاً معيّناً، وبعض الأغصان في لغز معيّن توحي بوجود هر، وبعض الخطوط في الغيوم توحي بوجود حصان. ولكن التجربة الماضية لا يمكن أن تظهر كسبب للوهم، فعلى التجربة الراهنة أن تأخذ شكلاً ومعنىً لكي تستدعي هذه الذكرى بالتحديد وليس غيرها. إن الحصان والهر والنتوء والكلمة المستبدلة تظهر إذن تحت نظري الراهن. إن الظلال والأضواء تعطي نتوءاً بتقليد «الظاهرة الأصلية للنتوء»[40]، حيث تُشحن بدلالة

مكانية أصيلة. فلكي أجد هراً في اللغز يجب على «وحدة الدلالة «هر» أن تحدد مسبقاً عناصر هذا الشيء التي يجب أن يحتفظ بها النشاط المنسّق، والعناصر التي يجب إهمالها»[41]. إن الوهم يخدعنا لأنه يبدو إدراكاً حقيقياً، حيث تنشأ الدلالة في مهد المحسوس ولا تأتي من مكان آخر. هذه الدلالة تقلد التجربة المتميّزة حيث يغطي المعنى المحسوس تماماً، يرتبط به شكلاً وينطق من خلاله؛ إنها تتضمن المعيار الإدراكي، فلا يمكنها إذن أن تنشأ من التلاقي بين المحسوس والذكريات، والادراك أيضاً لا ينشأ من هذا التلاقي. إن «إسقاط الذكريات» يجعل الدلالة والإدراك غير مفهومين لأن الشيء المدرَك، إذا كان يتكوّن من إحساسات وذكريات، قد لا يتحدد إلاّ بمساعدة الذكريات، فهو لا يحوي بذاته ما يمكن من تحديد انتشاره، فهو لا يحوي فقط هالة التحرك التي ترافقه دائماً كما قلنا، لا يمكن التقاطه لأنه دائم التهرب وعلى حافة الوهم، والوهم. بالتالي لا يمكن أبداً أن يقدم الشكل القاطع والنهائي الذي يتخذه الشيء لأنه لا يخضع للإدراك، فلا يمكن إذن أن يخدعنا. إذا اعتبرنا أخيراً أن الذكريات لا تُسقَط من نفسها على الإحساسات وأن الوعي يقابلها مع المعطى الراهن لكي لا يحتفظ إلاّ بالذكريات التي تتوافق مع هذا المعطى، عندها نتعرف على النسخة الأصلية التي تحمل بذاتها معنىً تواجه به معنى الذكريات: هذه النسخة هو الإدراك بالذات. إنه من الخطأ الاعتقاد بأننا بإسقاط الذكريات «ندخل في الإدراك نشاطاً ذهنياً وبهذا نعارض التجريبية. إن النظرية ليست إلاّ نتيجة، أو تصحيحاً متأخراً وبدون جدوى للتجريبية، فهي تقبل منها بالمسلمات، وتتقاسم معها الصعوبات وتخفي مثلها الظواهر بدل تعريضها للفهم. إن المسلمة، كما هي الحال دائماً، تقوم باستنتاج المعطى مما يمكن أن توفره أعضاء الحواس. ففي خداع الحواس عند المصحح مثلاً، أننا نعيد تكوين العناصر المنظورة فعلياً وفقاً لحركات العينين، وسرعة القراءة، والوقت الضروري للانطباع على شبكة العين. ثم إذا استثنينا المعطيات النظرية للإدراك الشامل، فإننا نحصل على «العناصر المتذَكَرة»، التي تعالَج بدورها كأشياء ذهنية. إننا نبني الإدراك بحالات الوعي كما نبني البيت بالأحجار ويمكننا أن نتصور كيمياء ذهنية لإذابة هذه المواد في كل متماسك. إن هذه النظرية، شأن أي نظرية تجريبية، لا تصف إلاّ مسارات عمياء لا يمكنها أبداً أن تتساوى مع المعرفة، لأنه في هذا التجمع من الإحساسات والذكريات، لا يوجد شخص يرى يمكنه أن يعبّر عن التوافق بين المعطى والمستَذْكر ـ وبالتالي لا يوجد أي موضوع ثابت ومدعّم بمعنى ضد تكاثر الذكريات. يجب إذن التخلي عن المسلمة التي تموّه كلّ شيء. إن الانفصال بين المعطى والمستذكر وفقاً للأسباب الموضوعية، هو اعتباطي. وبالعودة للظواهر نجد طبقة أساسية لمجموع سبق أن فرض نفسه بالمعنى الراسخ الذي يحويه: ليس إحساسات بينها فجوات تُحْشَر فيها الذكريات ولكن شكل أو بنية المنظر أو الكلمة التي تصبح فجأة موافقة للمقاصد الحالية أو المرتبطة بالتجارب السابقة. عندها تنكشف المشكلة الحقيقية للذاكرة في الإدراك، هذه المشكلة ترتبط بالمشكلة العامة للوعي الإدراكي، يجب أن نفهم كيف يستطيع الوعي، انطلاقاً من حياته الخاصة ودون أن يحمل في لا وعي أسطوري مواداً لكلمة، أن يغيّر مع الوقت بنية مناظره ـ وكيف أن تجربته القديمة تحضر أمامه في كل لحظة على شكل أفق يمكن للوعي أن يعيد فتحه، إذا اتخذه كموضوع للمعرفة في عملية التذكّر، ولكن

يمكن للوعي أيضاً أن يترك الأفق «على الهامش» وعندها يقدم للمدرَك فوراً جواً ودلالة راهنين. هناك دائماً حقل تحت تصرف الوعي يحيط ويغلّف كلّ إدراكاته لهذا السبب بالذات، وهناك جوٌّ وأفق، أو إذا أردنا «تركيبات» معيّنة تُحدّد لهذا الحقل وضعية زمنية، هذا هو حضور الماضي الذي يجعل أفعال الإدراك والتذكُّر المتميّزة ممكنة. فالإدراك ليس التعبير عن جملة من الانطباعات التي تجرّ معها الذكريات القادرة على تكملتها، إنه رؤية اندفاع معنى كامن من مجموعة معطيات، بدون هذا المعنى لا يمكن أبداً استدعاء الذكريات. والتذكُّر ليس إحضار لوحة من الماضي قائمة بذاتها تحت نظر الوعي، بل هو الغوص في أفق الماضي وفرز وجهات النظر المتشابكة في داخله شيئاً فشيئاً حتى تصبح التجارب التي يختصرها وكأنها معاشة من جديد في موضعها الزمني. إن الإدراك ليس التذكُّر.

إن علاقات «الصورة» و «العمق»، «الشيء» و «اللاشيء» وأفق الماضي قد تصبح إذن بنى وعي لا يمكن تحويلها إلى صفات تظهر في داخلها. إن التجريبية تحتفظ دائماً بوسيلة معالجة هذه الأوّليّة شأن نتيجة الكيمياء الذهنية. فهي تعتبر أن كلّ شيء يقدّم على عمق ليس متحداً به، والحاضر بين أفقي غياب، الماضي والمستقبل، ولكن التجريبية تعتبر هذه الدلالات مشتقة. «الصورة» و«العمق»، «الشيء» و«محيطه»، «الحاضر» و«الماضي»، هذه الكلمات تختصر تجربة أفق مكاني وزمني، الذي ينتهي إلى محو الذكرى أو محو الانطباعات الهامشية. حتى إذا كان للبنى معنى أكثر مما تُقدِّم الصفة، في الإدراك الواقعي، فعَلَيَّ ألاّ أكتفي بشهادة الوعي هذه، ثم أعيد بناء البنى نظرياً بمساعدة الانطباعات التي تعبّر عن العلاقات الفعلية فيها. على هذا الصعيد لا يمكن نقض التجريبية. لأنها ترفض شهادة التفكير وتولّد بإضافة انطباعات خارجية، البنى التي نعي أننا نفهمها بالذهاب من الكلّ إلى الأجزاء، فلا يوجد أي ظاهرة يمكن ذكرها كدليل أساسي ضد التجريبية. إننا بوصفنا للظواهر لا يمكننا بشكل عام أن ننقض فكرة تجهل نفسها ونستقرّ في الأشياء. إن ذرات الفيزيائي تبدو دائماً أكثر واقعية من الصورة التاريخية والنوعية للعالم، والمسارات الفيزيائية ـ الكيماوية تبدو أكثر واقعية من الأشكال العضوية، والذرات النفسانية بالنسبة للتجريبية تبدو أكثر واقعية من الظواهر المدرَكة. والذرات العقلية التي هي «الدلالات» بالنسبة لمدرسة فينا تبدو أكثر واقعية من الوعي، ما دمنا نعمل على بناء صورة هذا العالم والحياة والإدراك والعقل بدلاً من التعرف على تجربتنا مع هذه الأمور، باعتبار هذه التجربة مصدراً قريباً ونهائياً لمعارفنا بشأنها. إن تبدّل النظر، الذي يعكس العلاقات بين الواضح والمبهم، يجب أن يُستكمل من قبل كلّ واحد، وبعد ذلك يبرّر نفسه عن خلال كثرة الظواهر التي يدفعها للفهم. ولكن قبل هذا التبدل لم يكن بالإمكان بلوغ الظواهر، والتجريبية تعترض دائماً على وصف الظواهر بأنها لا تفهمها. بهذا المعنى، يصبح التفكير نظاماً من الأفكار مغلقاً مثل الجنون مع الفارق أن التفكير يفهم نفسه ويفهم المجنون بينما المجنون لايفهم التفكير. ولكن إذا كان الحقل الظواهري عالماً جديداً، فلا يمكن أبداً للفكرة الطبيعية أن تتجاهله، فهو حاضر فيها في الأفق، والعقيدة التجريبية نفسها تصبح محاولة تحليل للوعي. من الضروري إذن الإشارة إلى كلّ ما يجعل الأبنية التجريبية غير مفهومة وإلى كلّ الظواهر الأصلية التي تطمسها. هذه الأبنية تطمس أولاً «العالم الثقافي» أو «العالم

الإنساني» الذي تجري فيه كلّ حياتنا تقريباً. إن الطبيعة، بالنسبة لمعظمنا، ليست سوى كائن مبهم وبعيد ومكبوت خلف المدن والشوارع والبيوت وخصوصاً خلف حضور الناس الآخرين. إنما الأشياء «الثقافية» والوجوه، بالنسبة للتجريبية، تكتسب شكلها وقوتها السحرية من النقلات Transferts ومن إسقاطات الذكريات، فالعالم الإنساني ليس له معنى إلاّ مصادفة. ليس هناك في المظهر المحسوس للمنظر، للشيء أو للجسد ما يؤهّله ليبدو «فرحاً» أو «محزناً»، «حيوياً» أو «كئيباً»، «أنيقاً» أو «فظاً». إن التجريبية، بتحديدها ما ندركه بالخصائص الفيزيائية والكيماوية للمثيرات التي يمكن أن تؤثّر على أجهزتنا الحسية، تستبعد من الإدراك الغضب أو الألم اللذين ألاحظهما مع ذلك على أحد الوجوه، وتستبعد الإيمان الذي التقط جوهره في الارتباك أو في التكتم، وتستبعد المدينة التي أعرف بنيتها في موقف رجل الأمن أوفي طراز أحد الأبنية التاريخية. لا يمكن أن يوجد هناك عقل موضوعي: فالحياة العقلية تتقلص إلى أشكال من الوعي معزولة ومتروكة للاستبطان وحده، بدل أن تجري ظاهرياً في المحيط الإنساني الذي يتكوّن من الذين أتحدث معهم أو الذين أعيش معهم، من المكان الذي أعمل فيه أو الذي أسعد فيه. إن الفرح والحزن، الحيوية والبلادة معطيات للاستبطان. فإذا ألبسناها للمناظر أو للناس الآخرين فذلك لأننا لاحظنا في ذاتنا تطابقاً بين هذه الإدراكات الداخلية مع الدلائل الخارجية المرتبطة بها من جراء مصادفات تنظيمنا. وهكذا يصبح الإدراك المفقَر مجرد عملية معرفة وتسجيلاً تدريجياً للصفات ولتسلسلها العادي، ويصبح الفرد المدرِك أمام العالَم كالعالِم أمام تجاربه. وعلى العكس إذا اعتبرنا أن كلّ هذه «الإسقاطات» وكلّ هذه «الترابطات» وكلّ هذه «النُقلات» ترتكز على بعض الخصائص الداخلية للموضوع، فإن «العالم الإنساني» يبطل كونه استعارة ليصبح ما هو بالفعل، أي وسط أو وطن أفكارنا. والفرد المدرك لا يعود ذلك الفرد المفكّر «اللاكوني» وتبقى الحركة والشعور والإرادة مجالات للاستكشاف كأشكال أصلية لطرح الموضوع، ذلك أن «الموضوع يبدو جاذباً أو منفِّراً قبل أن يبدو أسودَ أو أزرقَ، دائرياً أو مربعاً»[42]. ولكن التجريبية لا تشوّه فقط التجربة بجعل العالم الثقافي وهماً بينما هو الغذاء لوجودنا. والعالم الطبيعي بدوره يُشوَّه للأسباب نفسها. فما نأخذه على التجريبية ليس أنها اتخذت من العالم كموضوع أول للتحليل، ذلك أن كلّ موضوع ثقافي يدفع إلى عمق طبيعي يشكّل خلفية للموضوع ويمكن بالتالي أن يكون مبهماً وبعيداً. إن إدراكنا يستشعر تحت اللوحة الوجود القريب للقماش، وتحت الأثر التاريخي وجود الإسمنت الذي يتفتّت وخلف الشخص وجود الممثل الذي يرهق نفسه. ولكن الطبيعة التي تتكلم عنها التجريبية هي مجموع المثيرات والصفات. هذه الطبيعة، من المستحيل الادعاء أنها، حتى في الرغبة فقط، الموضوع الأوّل لإدراكنا: فهي سابقة لتجربة المواضيع الثقافية، أو بالأحرى هي إحدى هذه المواضيع. علينا إذن إعادة اكتشاف العالم الطبيعي ونمط وجوده الذي لا يختلط بنمط وجود الموضوع العلمي. بما أن العمق يستتر تحت الصورة، وبما أننا نراه تحت الصورة بينما في الواقع الصورة تغطي العمق، فإن هذه الظاهرة التي تتناول كلّ مشكلة وجود الموضوع، هي أيضاً مخبّأة من قبل الفلسفة التجريبية التي تعالج هذا الجزء من العمق وكأنه غير مرئي بالاستناد لتعريف فيزيولوجي للنظر، وتحوِّل هذا الجزء من العمق إلى صفة

محسوسة بسيطة مفترضة أنه يُعطى بواسطة صورة أي بوساطة إحساس جرى إضعافه. وبشكل أعم، إن الأشياء الحقيقية التي ليست جزءاً من حقلنا البصري لا يمكن أن تكون حاضرة بالنسبة لنا إلاّ بواسطة الصور، لذلك فهي ليست سوى «إمكانيات دائمة للإحساس». إذا تخلينا عن المسلمة التجريبية عن أوّلية المحتويات، فإننا نصبح أحراراً في التعرف على نمط الوجود الفريد للشيء خلفنا. إن الولد الهستيري الذي يلتفت «ليرى إذا كان العالم وراءه لا يزال قائماً»[43] لا تنقصه الصور ولكن العالم المدرَك فقد بالنسبة له البنية الأصلية التي تجعل بالنسبة للطبيعي الأوجه المستترة وكأنها أكيدة مثل الأوجه المرئية. مرة أخرى يستطيع التجريبي دائماً أن يبني بجمع الذرات النفسانية لما هو متساوٍ ومتقارب من كلّ هذه البنى. ولكن تحليل العالم المدرَك في الفصول القادمة يُظهر التجريبي وكأنه مصاب بالعمى العقلي، والتجريبية وكأنها العقيدة الأقل كفاءة لاستنفاد التجربة المعلنة، بينما التفكير يفهم حقيقتها التابعة بوضعها في موضعها.

ثالثاً . «الانتباه» و«المحاكمة»

إن نقاش الأفكار المسبقة التقليدية جرى حتى الآن ضد التجريبية. في الحقيقة أننا لا نستهدف التجريبية وحدها، علينا الآن أن نرى أن نقيضها الفكرانية تحتلّ الموقع نفسه. فالتجريبية والفكرانية تتخذان موضوعاً للتحليل العالم الموضوعي ولكنه ليس الأول لا بحسب الزمان ولا بحسب معناه. فالنظريتان لا تستطيعان التعبير عن الطريقة الخاصة التي بها يكوِّن الوعي الإدراكي موضوعه، فالاثنتان تبتعدان عن الإدراك بدل الالتحام به.

إننا نستطيع البرهنة على ذلك بدراستنا لتاريخ مفهوم الانتباه. بالنسبة للتجريبية إننا نستنتج «فرضية الثبات»، أي كما شرحنا سابقاً، أوليّة العالم الموضوعي. حتى ولو كان الذي ندركه لا يجيب على الخصائص الموضوعية للمثير، فإن فرضية الثبات تجبرنا على القبول بأن «الإحساسات الطبيعية» موجودة مسبقاً. يجب إذن أن تكون خفية، والوظيفة التي تكشفها نسميها الانتباه، فهو يشبه كشّاف النور الذي يضيء الأشياء الموجودة أصلاً في الظلمة. إن فعل الانتباه لا يخلق شيئاً إذن، فهو أعجوبة طبيعية، كما كان يقول مالبرانش Malbranche، تفجِّر بالضبط الإدراكات أو الأفكار التي تستطيع الإجابة على الأسئلة التي أطرحها على نفسي. إن ضوء كشاف النور في عمليات الانتباه هو نفسه مهما اختلف المنظر المُضاء. فالانتباه إذن هو قدرة عامة ومطلقة بحيث إنه في كل لحظة يمكن أن يتجه بشكل مختلف نحو محتويات الوعي. وبما أنه عقيم دائماً فلا يمكنه أن يكون ذا نفع في أي مكان. فلربطه بالوعي يجب أن نبرهن كيف أن الإدراك يوقظ الانتباه، ثم كيف ينمّي الانتباه الإدراكَ ويغنيه. علينا أن نجد الترابط الداخلي بينما التجريبية لا تمتلك إلاّ ترابطات خارجية، ولا يمكنها إلاّ مراكمة حالات الوعي. فالذات التجريبية عندما تمنحها مبادرة ـ وهذا هو مبرّر وجود نظرية للانتباه ـ لا يمكنها إلاّ أن تتلقى حرية مطلقة. أما الفكرانية فإنها على العكس تنطلق من خصوبة الانتباه: لأنني أعي الحصول بواسطته على حقيقة الشيء، فهو لا يجعل لوحة معيّنة تتبع لوحة أخرى بشكل اعتباطي. إن المظهر الجديد للشيء يتعلق بمظهره القديم ويعبّر عن كلّ ما كان يريد أن

يقول. إن الشمع منذ البداية جزء من مساحة ليّنة ومتحركة، إنني أعرف ذلك ببساطة وبشكل واضح أو غامض «بحسب ما يتجه انتباهي إلى الأشياء الموجودة في الشمع والتي يتكوّن منها»[44]. وبما أن الانتباه هو توضيح للشيء، فإن الشيء المدرَك يجب أن يتضمّن مسبقاً البنية الواضحة التي لا يُظهرها الانتباه. إذا وجد الوعي الدائرة الهندسية في الشكل الدائري للصحن، فهذا يعني أنه وضعها فيه مسبقاً. فلا متلاك المعرفة الانتباهية يكفي أن تعود لنفسها، تماماً كما يعود الشخص المغمى عليه إلى نفسه (إلى رشده). وعلى العكس فالإدراك اللاانتباهي أو الهذياني هو نوم جزئي، ولا يمكن وصفه إلاّ بسلبيات، وموضوعه ليس له كثافة، فالأشياء الوحيدة التي يمكن الكلام عنها هي أشياء الوعي المتيقّظ. لدينا بالفعل سبب ثابت للذهول وللدوخة هو جسدنا. ولكن ليس لجسدنا القدرة لجعلنا نرى ما هو غير موجود، يمكنه فقط أن يجعلنا نعتقد باننا نراه. فالقمر في الأفق ليس ولا يبدو أكبر مما هو عندما يكون في السماء: فإذا نظرنا إليه بانتباه، من خلال أنبوب مثلاً أو منظار فإننا نرى أن قطره الظاهر يبقى ثابتاً [45]. إن الإدراك الذهولي لا يحوي شيئاً أكثر أو متميّزاً عما يحويه الإدراك الانتباهي. وهكذا ليس على الفلسفة أن تشير إلى رِفعة الظهور. فالوعي المحض والمتخلص من العوائق التي تقبل الفلسفة بأن تخلقها والعالم الحقيقي دون أي اختلاط بالحلم، هما تحت تصرف أيّ كان. ليس علينا أن نحلل عملية الانتباه بكونها انتقال من الابهام إلى الوضوح، لأن الإبهام لا يعني شيئاً. فالوعي لا يبدأ بأن يكون إلاّ عند تحديد الموضوع، وحتى أشباح «التجربة الداخلية» ليست ممكنة إلاّ بالاستعارة من التجربة الخارجية. ليس هناك إذن حياة خاصة للوعي، وليس من عائق أمام الوعي سوى التشوش الذي لا يُعتبر شيئاً. ولكن، في الوعي الذي يكوِّن كل شيء أو بالأحرى الذي يملك قطعاً البنية المُعْقَلَة intelligible لجميع مواضيعه، كما في الوعي التجريبي الذي لا يكوِّن شيئاً، فإن الانتباه يبقى قوة مجردة وغير فعّالة لأنه ليس له أي عمل في الوعي. والوعي لا يرتبط بالأشياء التي ينفصل عنها أقلّ من ارتباطه بالأشياء التي يهتم بها، وزيادة الوضوح لفعل الانتباه لا تعطي أي علاقة جديدة. ففعل الانتباه يصبح إذن نوراً لا يتنوع بتنوع الأشياء التي ينيرها ونستبدل مرة أخرى بافعال الانتباه الفارغة «الانماط والاتجاهات الخاصة للقصد»[46]. وأخيراً إن فعل الانتباه مطلق لأن جميع الأشياء تحت تصرفه بلا تمييز. كيف يمكن لموضوع راهن بين المواضيع أن يثير فعل انتباه ما دام الوعي يمتلكها كلها؟ فما ينقص التجريبية هو الترابط الداخلي بين الموضوع والفعل الذي يطلقه. وما ينقص الفكرانية هو حدوث فرص التفكير. في الحالة الأولى يكون الوعي بالغ الفقر، وفي الحالة الثانية بالغ الغنى بحيث لا يمكن لأي ظاهرة أن تجتذبه. فالتجريبية لا ترى أننا نحتاج إلى معرفة ما نبحث عنه، الذي بدونه لا نبحث عنه أبداً، والفكرانية لا ترى بأننا نحتاج إلى تجاهل ما نبحث عنه، الذي بدونه لا نبحث عنه أبداً. إن التجريبية والفكرانية تتوافقان من حيث إن لا الأولى ولا الثانية تلتقط الوعي وهو يشرع بالتعلم، وتدرك هذا الجهل المطبق وهذا القصد الذي لا يزال «فارغاً» بالرغم من تحديده مسبقاً، إنه الانتباه بالذات. حتى ولو حصل الانتباه عما يبحث عنه باعجوبة متجددة أو امتلكه مسبقاً، فإن تكوين الموضوع في الحالتين يجري السكوت عنه. إذا كان الموضوع مجموعة صفات أو نظاماً من العلاقات، فإنه عندما يكون يجب أن يكون صافياً،

شفافاً وغير متعلق بشخص معيّن وليس غير مكتمل، فهو حقيقة بالنسبة للحظة معيّنة في حياتي وفي معرفتي، كما يبرز بالنسبة للوعي. إن الوعي الإدراكي يمتزج بالأشكال الصحيحية للوعي العلمي وما هو غير محدد لا يدخل في تعريف العقل. فالبرغم من مقاصد الفكرانية فإن العقيدتين تشتركان بفكرة كون الانتباه لا يخلق شيئاً لأن عالم الانطباعات بذاته أو عالم الفكرة المحدِّدة لا يدخلان تحت فعل العقل.

ضد هذا المفهوم للذات المعطلة، يكتسب تحليل الانتباه عند علماء النفس قيمة الوعي، وسوف يتعمق نقد «فرضية الثبات» ليتناول الإيمان بالعالم كحقيقة بذاتها بالنسبة للتجريبية وكعنصر ملازم للمعرفة بالنسبة للفكرانية. إن الانتباه يفترض أولاً تحولاً للحقل العقلي وشكلاً جديداً للوعي ليكون حاضراً في مواضيعه. لنأخذ فعل الانتباه الذي بواسطته أحدد موضع نقطة معيّنة في جسدي يمكن أن ألمسها. إن تحليل بعض الاضطرابات ذات الأصل المركزي التي تجعل من المستحيل تحديد الموقع، يكشف العملية العميقة للوعي. كان هيد HEAD يتكلم عن «ضعف محلي للانتباه». في الواقع لا يتعلق الأمر لا بإراداة إشارة أو «إشارات محلية»، ولا بعجز القدرة الثانوية على الإدراك. إن الشرط الأول للاضطراب هو تفكك الحقل الحسي الذي لا يبقى ثابتاً عندما يدرك الفرد ويتحرك باتباع حركات الاستكشاف ويتقلص عندما نسأله[47]. إن الموضع المبهم، هذه الظاهرة المتناقضة، يكشف عن مساحة سابقة للموضوعية، حيث يوجد امتداد فعلي، لأن عدة نقاط نلمسها سوية في الجسد لا تختلط بالنسبة للفرد، كذلك لا يوجد موضع موحّد لأن الإطار المكاني الثابت لا يستمر من إدراك إلى آخر، فعملية الانتباه الأولى هي إذن في خلق حقل إدراكي أو عقلي يمكننا «السيطرة» عليه حيث تصبح حركات العضو المستكشِف وتطورات الفكرة ممكنة دون أن يخسر الوعي مكتسباته ويضيع نفسه في التحولات التي يُحدثها. فالموضع الدقيق للنقطة الملموسة يصبح ثبات المشاعر المختلفة التي أحسها وفقاً لاتجاه أعضائي وجسدي، إن فعل الانتباه يمكن أن يركِّز ويوضِّع objectiver هذا الثبات لأنه يتأخر عن تغيّرات المظهر. فالانتباه كنشاط عام وصوري لا وجود له[48]. هناك في كل حالة حرية معيّنة يجب اكتسابها، ومساحة عقلية معيّنة يجب تهيئتها. يبقى إظهار موضوع الانتباه بالذات. إنه خلق، بما في الكلمة من معنى، فعلى سبيل المثال، أننا نعرف منذ زمن بعيد أن الأطفال لا يميّزون خلال الأشهر التسعة الأولى من حياتهم، بين الملوّن وغير الملوّن إلاّ بشكل شمولي؛ وفيما بعد تتميّز ألوان الشواطىء إلى ألوان «دافئة» وألوان «باردة» وأخيراً نصل إلى تفاصيل الألوان. ولكن علماء النفس[49] يعتبرون أن الجهل وحده أو الالتباس في الأسماء هو الذي يمنع الطفل من تمييز الألوان، فالطفل يجب أن يرى الأخضر حيث هناك لون أخضر ولا ينقصه إلاّ أن ينتبه إلى ذلك ويضبط ظواهره الخاصة. إن علماء النفس لم يتوصلوا إلى تصور عالم تكون ألوانه غير محددة ولا تصور لون لا يكون صفة محددة. إن نقد هذه الأحكام المسبقة يسمح على العكس بإدراك عالم الالوان وكأنه تشكيل ثانوي يرتكز على سلسلة التميزات «المظهرية»: سلسلة الألوان «الدافئة» والالوان «الباردة»، سلسلة «الملوّن» و«غير الملّون». إننا لا نستطيع مقارنة هذه الظواهر المتعلقة باللون عند الطفل بأي صفة محددة. وكذلك فالألوان «الغريبة» عند المريض لا يمكن مقاربتها مع أي من الألوان

المعروفة[50]. إن الإدراك الأول للألوان كما هي هو إذن تغيّر بنيوي للوعي[51]، مما يعطي التجربة بُعداً جديداً. يجب تصوّر الانتباه بالاستناد إلى نموذج هذه الأفعال الأصلية. لأن الانتباه الثانوي الذي يكتفي بالتذكير بمعرفة جرى اكتسابها يعيدنا إلى مسألة الاكتساب. إنتبه، لا يعني فقد المزيد من إضاءة معطيات قائمة، بل تحقيق تمفصل جديد في داخلها باتخاذها كصور[52]. فهذه المعطيات لا تتكوّن مسبقاً إلاّ كآفاق، فهي تشكّل حقاً مناطق جديدة في العالم الشامل. إن البنية الأصلية التي تقدمها هذه المعطيات هي التي تُبرز هوية الموضوع قبل فعل الانتباه وبعده. فعندما يُكتسب اللون الصفة تظهر المعطيات السابقة بفضل هذا الاكتساب وحسب وكأنها تحضيرات للصفة. عندما تُكتسب فكرة المعادلة تظهر المعادلات الحسابية وكأنها أنواع للمعادلة نفسها. إن فعل الانتباه يرتبط بالأفعال السابقة من خلال قلب المعطيات، وهكذا تُبنى وحدة الوعي شيئاً فشيئاً بعملية «تركيب انتقالي». إن أعجوبة الوعي هي أن تُظهر بواسطة الانتباه الظواهر التي ترسخ وحدة الموضوع في بُعد جديد في اللحظة نفسها التي تفسّخ فيها هذه الوحدة. هكذا فإن الانتباه ليس ترابطاً للصور، ولا عودة الفكرة المتملّكة بمواضيعها إلى نفسها، بل هو تكوين ناشط لموضوع جديد يُبرز ويموضع ما كان قد قُدِّم حتى الآن كأفق غير محدد. فالموضوع الذي يُطلق الانتباه يجري التقاطه، ووضعه من جديد تحت سيطرة الانتباه. إنه لا يثير «الحدث العارف» الذي سوف يحوله إلاّ بواسطة المعنى المبهم الذي يقوم المضموع بتحديده، بحيث إن هذا المعنى يعتبر «دافع»[53] الموضوع وليس سبباً له. ولكن على الأقل يتجذّر فعل الانتباه في حياة الوعي، فنفهم أخيراً بأنه يترك حرية اللامبالاة ليعطي نفسه موضوعاً راهناً. فهذا الانتقال من غير المحدد إلى المحدد، وهذه الاستعادة للتاريخ الخاص في وحدة المعنى الجديد، هو الفكرة بالذات. «إن عمل الفكر لا يوجد إلاّ في مجرى الفعل»[54]. فنتيجة فعل الانتباه ليست في بدايته. فلو أن القمر في الأفق لا يبدو أكبر مما هو في وسط السماء عندما أنظر إليه بالمنظار، فإننا لا نستنتج أن النظر الحر يظهره أيضاً وكأنه لم يتغير. إن التجريبية تعتقد ذلك لأنها لا تهتم بما نرى[55] ولكن بما يجب أن نرى وفق الصورة الشبكية. والفكرانية تعتقد ذلك لأنها تصف الإدراك الواقعي بحسب معطيات الإدراك «التحليلي» والانتباهي حيث يأخذ القمر فعلاً قطره الظاهر الحقيقي. فالعالم الصحيح المحدد بشكل نهائي هو المطروح أولاً، ليس بالتأكيد كسبب لإدراكاتنا وإنما كغاية متلازمة لها. فلكي يكون العالم ممكناً، عليه أن يتورط في أول ظهور للوعي كما يؤكد ذلك بقوة الاستنتاج المتعالي[56]. لذلك يجب ألاّ يبدو القمر أبداً أكبر مما هو في الأفق. إن تفكير علماء النفس يجبرنا على إعادة وضع العالم الصحيح في مهده من الوعي، وعلى التساؤل كيف أن فكرة العالم أو فكرة الحقيقة الصحيحة ممكنة وعلى التفتيش عن أول انبلاج لها في الوعي. عندما أنظر بحرية وبموقف طبيعي، فإن أجزاء الحقل تؤثّر على بعضها البعض وتبرر وجود هذا القمر الكبير في الأفق، هذا الكِبَر بدون قياس ولكنه كبر بالفعل. يجب أن نضع الوعي في مواجهة حياته غير المعكوسة في الأشياء، وإيقاظه على تاريخه الذي ينساه. إنه الدور الحقيقي للتفكير الفلسفي وهكذا نصل إلى نظرية حقيقية للانتباه.

إن الفكرانية تأخذ على عاتقها اكتشاف بنية الإدراك بالتفكير، بدل تفسيرها الحركة

المزدوجة للقوى الترابطية وللانتباه، ولكن نظرتها على الإدراك ليست نظرة مباشرة. إننا نرى ذلك بشكل أفضل عندما نعالج الدور الذي يلعبه مفهوم المحاكمة في تحليلها. فالمحاكمة غالباً ما تقدم على أنها ما ينقص الإحساس لجعل الإدراك ممكناً. والإحساس ليس معتبراً وكأنه عنصر حقيقي من الوعي. ولكن عندما نريد أن نرسم بنية الإدراك فإننا نعيد وصل النقاط التي تكون الإحساسات قد رسمتها. فالتحليل هنا يبدو تحت سيطرة مفهوم التجريبية بالرغم من أنه ليس إلاّ حداً للوعي ولا يُستخدم إلاّ لإبراز قوة ترابط مناقضة لهذا التحليل، فالفكرانية تعيش على نقض التجريبية وتتخذ المحاكمة بالنسبة لها وظيفة إلغاء التشتت المحتمل للإحساسات[57]. إن التحليل التأملي يقوم على رد المقولات الواقعية والتجريبية حتى نتائجها، وعلى البرهنة بالمحال للنقيض. ولكن في هذا التحوّل إلى المحال، فإن التماس لا يقوم بالضرورة مع العمليات الفعلية للوعي. يبقى ممكناً أن نظرية الإدراك، إذا كانت تنطلق مثالياً من حدس أعمى، نتوصل إلى مفهوم فارغ عن طريق التعويض، وأن المحاكمة المعاكسة للإحساس المحض تصبح وظيفة عامة لترابط غير مميّز مع مواضيعها أو حتى تصبح قوة نفسانية يمكن الكشف عنها من خلال نتائجها. إن التحليل الشهير لقطعة الشمع يقفز من الصفات مثل الرائحة واللون والطعم إلى قدرة التحوّل إلى أشكال ومواقع لا نهاية لها، هذه القدرة تتجاوز الموضوع المدرَك ولا تحدد سوى شمع الفيزيائي. بالنسبة للإدراك لا يعود هناك شمع عندما تختفي جميع خصائصه المحسوسة، فالعلم هو الذي يفترض وجود مادة لا تتغيّر. فالشمع «المدرَك» ذاته، مع شكله الأصلي للوجود، وديمومته التي ليست بعد الهوية الصحيحة للعلم، «وأفقه الداخلي»[58] للتغيّر الممكن بحسب الشكل والحجم، ولونه الكامد الذي يعلن رخاوته، ورخاوته التي تعلن ضجة مخنوقة عندما أضربه، وأخيراً البنية الإدراكية للشيء، كلها تفقدها لأننا نحتاج إلى محددات ذات طابع إسنادي من أجل ربط الصفات الموضوعية والمغلقة على ذاتها. إن الأشخاص الذين أراهم من الشباك يختبئون خلف قبعاتهم ومعاطفهم ولا تنطبع صورهم على شبكة عيني. إنني لا أراهم، بل أحكم بأنهم هنا[59]. فالنظر عندما يتحدد على النمط التجريبي بأنه امتلاك صفة يطبعها المثير على الجسد[60]، يكفيه أقلّ قدر من الوهم الذي يعطي الشيء خصائص غير مطبوعة على شبكتي، لكي يجعل من الإدراك محاكمة[61]. وبما أن لي عينين، يجب أن أرى الشيء مزدوجاً. وبما أني لا أدرك إلاّ شيئاً واحداً فهذا يعني أنني بمساعدة الصورتين أبني فكرة الشيء الواحد والبعيد عني[62] فالإدراك يصبح «تأويلاً» للدلائل التي يعطيها الإحساس وفقاً للمثيرات الجسدية[63]، يصبح «فرضية» يقيمها العقل من أجل «تفسير انطباعاته»[64]. ولكن المحاكمة، التي تدخل لتفسير زيادة الإدراك على الانطباعات الشبكية، تعود لتصبح «عاملاً بسيطاً للإدراك» مكلّفاً بإعطاء ما لا يعطيه الجسد، بدلاً من أن تكون فعل الإدراك بالذات الذي يُلتَقط من الداخل بتفكير حقيقي، فبدل أن تكون فاعلية متعالية، تصبح المحاكمة فاعلية منطقية بسيطة للاستنتاج[65]. بهذا نصبح خارج التفكير ونبني الإدراك بدل أن نكشف عن عمله الذاتي، فتفوتنا مرة أخرى العملية الأولية التي تعطي المحسوس معنى والذي تقتضيه الوساطة المنطقية كما تقتضيه السببية النفسانية. ينتج عن ذلك أن التحليل الفكراني ينتهي بجعل الظواهر الإدراكية غير مفهومة، بينما هو أساساً لتوضيحها. إن المحاكمة

تفقد وظيفتها المكوّنة وتصبح مبدأ تفسيرياً عندما تفقد كلمات «نَظَرَ»، «سَمَع»، «أَحَسَّ» أي دلالة، لأن أقلّ رؤية تتجاوز الانطباع المحض وتدخل هكذا تحت العنوان العام «المحاكمة». إن التجربة المشتركة تميّز بوضوح بين الإحساس والمحاكمة. فالمحاكمة بالنسبة للتجربة هي أخذ موقع، فهي تهدف إلى معرفة شيء ذي قيمة بالنسبة لي في جميع فترات حياتي، كما بالنسبة للعقول الأخرى الموجودة والممكنة؛ أما الإحساس، فهو على العكس ظهور إلى الخارج دون البحث عن امتلاكه أو عن معرفة حقيقته. هذا التمييز يزول عند الفكرانية، لأن المحاكمة موجودة دائماً حين لا وجود للاحساس المحض، أي أنها وحدها الموجودة. فشهادة الظواهر تصبح إذن مرفوضة في أي موضع. إن علبة كرتون كبيرة تبدو لي أثقل من علبة صغيرة من الكرتون نفسه، وفي حدود الظواهر أقول إنني أحسّ بها مسبقاً بأنها ثقيلة في يدي. ولكن الفكرانية تحدد الأحساس بتأثير مثير حقيقي على جسدي. وبما أن الوضع هنا ليس كذلك، فعليّ أن أقول إذن إن العلبة ليست محسوسة بل محاكمة على أنها أثقل، وهذا المثل الذي يبدو أنه لتبيان الشكل المحسوس للوهم، يؤدي عكسياً لتبيان أنه لا وجود للمعرفة المحسوسة وأننا نحس كما نحاكم[66]. فالمكعب المرسوم على الورقة يتغيّر شكله حسبما ننظر إليه، جانبياً، من فوق أو من تحت. حتى ولو كنت أعلم بأنه يمكن رؤيته بطريقتين، فإن الصورة قد ترفض تغيير بنيتها وعلى معرفتي أن تنتظر تحققها الحدسي. هنا أيضاً علينا أن نستنتج بأن المحاكمة ليست الإدراك، ولكن تعاقب الإحساس والمحاكمة يجبر على القول إن تغيّر الصورة، غير المرتبط «بالعناصر المحسوسة» التي تبقى ثابتة مثل المثيرات، هذا التغيّر لا يتعلق إلاّ بتغير التأويل وأن «مفهوم العقل يغيّر الإدراك بالذات» [67]، «والمظهر يتخذ شكلاً ومعنى تحت تأثير الأمر»[68]. ولكن إذا كنا نرى ما نحاكم، فكيف نميّز الإدراك الصحيح عن الإدراك الخاطىء؟ كيف يمكننا أن نقول بعد هذا إن المهلوس أو المجنون «يعتقدان بأنهما يريان ما لم يرياه أبداً»[69]؟ فلو أجبنا أن الإنسان السوي لا يحاكم إلاّ وفقاً لدلائل كافية وعلى مادة محددة، فهذا يعني إذن أن هناك فرقاً بين المحاكمة المدفوعة بالإدراك الصحيح والمحاكمة الفارغة من الإدراك الخاطىء، وبما أن الفرق ليس في شكل المحاكمة بل في المحسوس الذي يضع له شكلاً، فإن الإدراك، بالمعنى الكامل الذي يعارضه مع التخيّل، ليس المحاكمة، بل التقاط معنى ملازم للمحسوس قبل أي محاكمة. إن ظاهرة الإدراك الصحيح تقدم إذن مدلولاً مرتبطاً بالإشارات والمحاكمة ليست إلاّ التعبير الاختياري لهذه الإشارات. فالفكرانية لا تُمكِّن من فهم لا هذه الظاهرة ولا حتى المحاكاة التي يعطيها الوهم الحسي لهذه الظاهرة. والفكرانية تتعامى بشكل أعم عن نمط وجود أو نمط الوجود المشترك للأشياء المدرَكة، وعن الحياة التي تمر خلال الحقل البصري وتربط سرياً في ما بين أجزائه. إنني في خداع الحواس زولنر Zöllner، «أرى» الخطوط الرئيسة المحنية الواحد على الآخر. فالفكرانية تجعل من هذه الظاهرة خطأً بسيطاً: يأتي من إدخالي الخطوط الإضافية وعلاقتها بالخطوط الرئيسة، بدل مقارنة الخطوط الرئيسة ذاتها. في الواقع أخطىء لجهة التعليمات وأقارن المجموعتين بدل مقارنة عناصرهما الرئيسة[70] يبقى أن نعرف لماذا أخطىء لجهة التعليمات، السؤال الذي يفرض نفسه هو: كيف يبدو من الصعب في خداع زولنر المقارنة المنفصلة لخطين يجب أن يقارنا بحسب التعليمات

المعطاة؟ من أين يأتي كون الخطين يرفضان الانفصال عن الخطوط الإضافية؟[71] يجب الاعتراف بأن الخطين الرئيسين، باستقبالهما الخطوط الإضافية، يبطلان عن كونهمامتوازيين، فقد خسرا هذا المعنى ليكتسبا معنىً آخر أضافته الخطوط الإضافية على الصورة، هذا المعنى الجديد يرتبط بالصورة ولا ينفصل عنها[72]. إنه المدلول الملتصق بالصورة. هذا التحوّل في الظاهرة الذي يسبّب المحاكمة الخاطئة ويقف وراءها إذا جاز التعبير، هذا المدلول هو الذي يعطي معنىً لكلمة «نظر» فيما دون المحاكمة، وما يتجاوز الصفة أو الانطباع، ويعيد إبراز مشكلة الإدراك. فلو اصطلحنا على تسمية محاكمة كل إدراك لعلاقة وأبقينا إسم الرؤية للانطباع الدقيق، يصبح من المؤكد أن خداع الحواس هو محاكمة. ولكن هذا التحليل يفترض مثالياً على الأقل طبقة انطباعات يكون فيها الخطان الرئيسان متوازيين كما هما في العالم، أي في الوسط الذي نكوّنه بالقياسات، ويفرض عملية ثانوية تغيّر الانطباعات بإدخال الخطوط الإضافية وتزيِّف هكذا علاقة الخطين الرئيسين. إلاّ أن المرحلة الأولى هي مجرد تخمين وكذلك المحاكمة التي تعطي المرحلة الثانية. إننا نبني خداع الحس، ولا نفهمه. إن المحاكمة، بهذا المعنى العام جداً والصوري، لا تفسر الإدراك الصحيح أو الخاطىء إلاّ إذا اهتدت إلى التنظيم الفوري وإلى التشكّل الخاص للظواهر. من الواضح أن خداع الحواس يتميّز بإدخال العناصر الرئيسة للصورة في علاقات إضافية تكسر التوازي. ولكن لماذا تكسره؟ لماذا يبطل خطان متوازيان من التزاوج ويأخذان وضعاً منحرفاً من جراء المحيط الذي نوفره لهما؟ كل هذا يجري وكأنهما لا يشكّلان جزءاً من العالم نفسه. هناك خطان منحرفان حقيقيان موجودان في الحيّز نفسه الذي هو الحيّز الموضوعي. ولكن هذين الخطين لا ينحنيان بالفعل الواحد على الآخر، من المستحيل رؤيتهما منحرفين إذا ركّزنا نظرنا. إنهما يميلان سراً نحو هذه العلاقة الجديدة عندما نشيح عنهما بنظرنا. هناك تركيب إدراكي، دون العلاقات الموضوعية، يتمفصل وفقاً لقواعده الخاصة: إن كسر العلاقات القديمة وإقامة علاقات جديدة والمحاكمة لا تعبِّر إلاّ عن نتيجة هذه العملية العميقة ولا تشكّل إلاّ الإثبات النهائي لها. فالإدراك إذا كان خاطئاً أم صحيحاً، يجب أن يتكوّن أولاً لكي يصبح الإرشاد ممكناً. صحيح أن المسافة عن شيء معيّن ونتوّاته ليست خصائص لهذا الشيء مثل اللون والوزن. وصحيح أيضاً أن العلاقات الداخلة في تصور إجمالي هي التي تغلّف الوزن واللون ذاتهما. ولكن ليس صحيحاً أن هذا التصوّر يُبنى عن طريق «بحث العقل». لأن ذلك يعني أن العقل يستعرض انطباعات معزولة ويكتشف معنى الكل شيئاً فشيئاً، كما يحدد العالم الأمور المجهولة بالاستناد إلى معطيات المسألة. ولكن هنا ليست معطيات المسألة سابقة لحلها، والإدراك هو بالضبط هذا الفعل الذي يخلق دفعة واحدة المعنى الذي يربط جملة المعطيات – وهو لا يكتشف فقط المعنى الذي تحتويه هذه المعطيات، – بل يعمل على أن تكتسب معنىً.

صحيح أن هذه الانتقادات لا تتناول سوى بدايات التحليل التأملي، والفكرانية يمكنها أن ترد بأنها مضطرة لاستخدام لغة الحس العام. إن مفهوم المحاكمة كقوة نفسية أو كتفكير منطقي، ونظرية الإدراك «كتأويل»، هذه الفكرانية عند علماء النفس ـ ليست في الواقع سوى نقيض للتجريبية، ولكنها تحضّر لنشوء وعي حقيقي. لا يمكننا أن نبدأ إلاّ من الموقف الطبيعي، ومن

مسلماته، حتى تتمكن الجدلية الداخلية لهذه المسلمات من هدمها. فعندما يُفهم الإدراك بأنه تأويل وعندما يجري تجاوز الإحساس المستخدم كنقطة انطلاق بشكل نهائي، فإن أي وعي إدراكي يكون قد انتهى. فالإحساس لا يُحَس[73] والوعي هو دائماً وعي لموضوع معيّن. إننا نصل إلى الإحساس عندما نريد أن نعبّر أن إدراكاتنا ليست من عملنا البتة. إن الإحساس المحض المحدد بأثر المثيرات على جسدنا، هو «الأثر النهائي» للمعرفة، وخصوصاً للمعرفة العلمية، وأننا نضعه في أول العملية من خلال خداع حسي طبيعي ونعتقد بأن الإحساس سابق للمعرفة. إن الإحساس المحض هو الشكل الضروري والخدّاع بالضرورة الذي يتصور به العقل تاريخه الخاص[74]. إنه ينتمي إلى مجال المتكوِّن وليس إلى العقل المكوِّن. فالإدراك، بحسب العالم أو بحسب الرأي، يمكن أي يبدو كتأويل. ولكنه كيف يكون استدلالاً بالنسبة للوعي ذاته طالما أنه لا وجود لإحساسات تُستخدم كمقدمات منطقية، وكيف يكون تأويلاً طالما أنه لا وجود لشيء سابق يحتاج إلى التأويل؟ إننا بتجاوزنا هكذا مع فكرة الإحساس، فكرة الفاعلية المنطقية البسيطة، فإن الاعتراضات التي سجلناها منذ برهة تضمحل. لقد كنا نتساءل ماذا تعني الرؤية أو ماذا يعني الإحساس، وماذا يميّز المعرفة المتخذة في موضوعها عن المفهوم، هذه المعرفة الملازمة لنقطة معيّنة في الزمان والمكان. لكن التفكير يدل أنه لا وجود هنا لشيء يحتاج إلى فهم. إنه لواقع أن أعتقد نفسي أولاً محاطاً من قبل جسدي القائم في العالم والمتموضع في مكان معيّن وفي لحظة معيّنة. ولكن كل كلمة من هذه الكلمات عندما أفكر بها تصبح بلا معنى ولا تطرح أي مشكلة: هل أدرك نفسي «محاطاً من قبل جسدي» إذا لم أكن فيه وهو فيّ، إذا لم أعتبر نفسي هذه العلاقة المكانية وأتجاوز هكذا التلازم مع البرهة بالذات حيث أتصور هذا التلازم؟ هل أعرف أنني مأخوذ في العالم وأنني متموضع فيه إذا لم أكن فعلاً مأخوذاً ومتموضعاً؟ عندها اكتفي بأن أكون حيث أنا كائن كشيء، ولأنني أعرف أين أنا وأرى نفسي وسط الأشياء، هذا يعني أنني وعي وكائن فريد لا يقيم في أي مكان ويمكن أن يكون حاضراً قصدياً في أي مكان. كل ما هو موجود موجود كشيء أو كوعي، ولا وجود لوسط. فالشيء هو في مكان، ولكن الإدراك ليس في أي مكان، لأنه إذا كان متموضعاً فإنه لا يمكنه أن يوجد لنفسه الأشياء الأخرى، لأنه في هذه الحالة يستند إلى نفسه مثل الأشياء. فالإدراك إذن هو فكرة الإدراك، وتجسُّده لا يقدم أي طابع إيجابي ليدل عليه وفرادته ليست إلاّ جهله عن ذاته. فالتحليل التأملي يصبح عقيدة تراجعية، بالنسبة لها الإدراك تفكير غامض وكل تحديد إنكار. وهو بذلك يلغي كل المشاكل ما عدا مشكلة واحدة: هي مشكلة بدء التحليل التأملي بالذات، إن نهائية الإدراك التي تعطيني، كما كان يقول سبينوزا Spinoza، «نتائج دون مقدمات»، وتلازم الوعي مع وجهة نظر معيّنة، تعود لجهلي عن ذاتي ولقدرتي السلبية على عدم التفكير. ولكن كيف يكون هذا الجهل بدوره ممكناً؟ فإجابتنا بالنفي تعني أنني ألغي نفسي كفيلسوف يقوم بالبحث. لا يمكن لأي فلسفة أن تتجاهل مسألة النهائية تحت طائلة تجاهل نفسها كفلسفة. ولا يمكن لأي تحليل للإدراك أن يتجاهل الإدراك كظاهرة أصلية تحت طائلة تجاهل نفسه كتحليل، والفكرة غير المنتهية التي نكتشفها ملازمة للإدراك قد لا تكون أعلى نقطة في الوعي، بل على العكس قد تكون شكلاً من اللاوعي. إن حركة التفكير تتجاوز الهدف:

فهي تنقلنا من عالم ثابت ومحدد إلى وعي بدون تكسُّر، بينما الموضوع المدرَك يحيا بحياة سرية والإدراك كوحدة يتحلل ويعود إلى التكون دون انقطاع. فنحن لا نملك سوى جوهر مجرد للوعي طالما أننا لم نتابع الحركة الفعلية التي بواسطتها يلتقط الجوهر في كل لحظة مساراته، يجمِّعها ويثبّتها عند موضوع معيّن، وينتقل شيئاً فشيئاً من «الرؤية» إلى «المعرفة» ويحصل على وحدة حياته الخاصة. فما كنا لندرك هذا البعد التكويني لو أننا أبدلنا الوحدة الكاملة للوعي بذات شفافة تماماً أو أبدلنا «الفن المختبىء» الذي يطلق المعنى في «أعماق الطبيعة» بفكرة سرمدية. إن الوعي الفكراني لا يذهب حتى هذا التشعب الحي للإدراك لأنه يفتش عن الشروط التي تجعله ممكناً أو التي بدونها لا يكون، وذلك بدل كشف العملية التي تجعل الإدراك راهناً أو التي بواسطتها يتكوّن. في الإدراك الفعلي والمتَّخَذ في حالة الولادة، قبل أي كلام أن الإشارة المحسوسة ومدلولها لا يمكن فصلهما حتى فكرياً. فالموضوع هو جسم من الألوان والروائح والأصوات والمظاهر اللمسية التي تترمّز ويغيّر الواحد الآخر ويتوافق الواحد مع الآخر بحسب منطق حقيقي على العلم أن يبرزه وهو لا يزال بعيداً عن إنهاء تحليله. تجاه هذه الحياة الإدراكية تبدو الفكرانية غير كافية إما لأنها مقصِّرة وإما لأنها متمادية: فهي تذكر على سبيل التحديد الصفات المتعددة التي ليست إلاّ غلافاً للموضوع. ومن هنا ننتقل إلى وعي الموضوع الذي يمتلك قانون أو سرّ الموضوع، والذي من جرّاء ذلك يجرد تطوّر التجربة من احتمالها والموضوع من أسلوبه الإدراكي. هذا الانتقال من الفريض إلى النقيض، وهذا الانقلاب من «المع» إلى «الضد» الذي هو الطريقة الثابتة للفكرانية تبقيان نقطة انطلاق التحليل دون تغيير؛ يجري الانطلاق من عالم بذاته يؤثّر على أعيننا ليصبح قابلاً للرؤية من قبلنا، عندنا الآن وعي أو فكرة عن العالم ولكن طبيعة هذا العالم لم تتغيّر: إنه يتحدد دائماً بالخارجانية المطلقة للأجزاء ويتزاوج على مستوى مساحته مع الفكرة التي تحمله. إننا ننتقل من موضوعية مطلقة إلى ذاتية مطلقة، ولكن هذه الفكرة الثانية تعادل تماماً الفكرة الأولى ولا تتماسك إلاّ ضدها، أي بواسطتها. إن القرابة بين الفكرانية والتجريبية تبدو هكذا أقلّ وضوحاً وأكثر عمقاً مما نعتقد. فهي لا تعود فقط إلى التعريف الأناسي للإحساس الذي تستخدمه الفكرانية والتجريبية على السواء، بل تعود إلى كون الاثنتين تحتفظان بالموقف الطبيعي أو المعتقدي dogmatique، وإحياء الإحساس بالنسبة للفكرانية ليس إلاّ دليلاً على هذه المعتقدية. إن الفكرانية تقبل بثبات فكرتَي الحق والكائن حيث يُختصر بهما العمل التكويني للوعي وتفكيرها المزعوم يقوم على طرح كل ما هو ضروري للوصول على هاتين الفكرتين باعتباره قوى للذات. إن الموقف الطبيعي عندما أوجد في عالم الأشياء يعطيني ضمانة لالتقاط «الواقع» فيما يتعدى المظاهر، و«الحق» فيما يتعدى خداع الحواس. إن قيمة هذه المفاهيم لا تُطرح للمناقشة من قبل الفكرانية: فهي لا تهتم إلاّ بمقابلة قدرة التعرّف على هذه الحقيقة المطلقة التي تضعها الواقعية في طبيعة معيّنة مع طبيعة كونية. لا شك بأن الفكرانية تقدم نفسها في العادة كعقيدة للعمل وليس كعقيدة للإدراك، فهي تعتقد بأنها تسند تحليلها إلى اختبار الحقيقة الرياضية وليس إلى الحقيقة الساذجة للعالم. ولكن في الحقيقة قد لا أعرف بأنني أملك فكرة صحيحة إذا لم أكن قادراً بالذاكرة على ربط الحقيقة الراهنة بحقيقة اللحظة

التي مرت، ومن خلال مقابلة الكلام، على ربط حقيقتي بحقيقة الآخر، بحيث إن حقيقة سبينوزا تفترض مسبقاً حقيقة التذكّر والإدراك. وعلى العكس من ذلك، إذا أردت تركيز تكوين الماضي وتكوين الآخر على قدرتي في التعرف على الحقيقة الداخلية للفكرة، فإني بذلك ألغي مشكلة الآخر ومشكلة العالم. لأنني أبقى في الموقف الطبيعي الذي يتخذها كمعطيات وأستخدم قوى اليقين الساذج. لأنني، كما رأى ديكارت وباسكال Pascal، لن أتمكن أبداً من أن أتطابق دفعة واحدة مع الفكرة المحضة التي تشكّل فكرة بسيطة، إن فكرتي الواضحة والمتميّزة تستخدم دائماً أفكارنا كانت قد تكوّنت من قبلي أو من قبل الآخر، وتتكل على ذاكرتي، أي على طبيعة عقلي، أو على ذاكرة مجموعة المفكرين، أي على الفعل الموضوعي. إن القبول بكوننا نملك فكرة صحيحة يعني الاعتقاد بالإدراك دون نقد. فالتجريبية تبقى على اعتقادها المطلق بالعالم كشمولية للأحداث الزمانية – المكانية، وتعامل الوعي كناحية من هذا العالم. والتحليل التأملي يقطع مع العالم بذاته لأنه يكوِّنه بواسطة عملية الوعي، ولكن هذا الوعي المكوِّن بدل أن يُلتقط مباشرة، يُبنى بشكل يجعل ممكنة فكرة الكائن المحدد بصورة مطلقة. فالتحليل التأملي مترابط بالكون، والذات التي تملك كلّ المعارف المنتهية ومن بينها معرفتنا الفعلية هو مسودة لهذا الكون. هذا يعني أن مقصدنا المفترض قد تحقق في مكان ما مثل: نظام أفكار حقيقي بإمكانه ربط كلّ الظواهر، والهندسي الذي يجعل كل وجهات النظر معقولة، والموضع المحض الذي تنفتح تجاهه كل الذاتيات لا نحتاج إلى أقل من هذا الموضوع المطلق وهذا الذات الإلهي لنبعد تهديد العبقري الماكر ولنؤمّن لأنفسنا امتلاك الفكرة الصحيحة. ولكن هناك فعل إنساني يجتاز دفعة واحدة كل الشكوك الممكنة ليستقر في قلب الحقيقة؛ هذا الفعل هو الإدراك، بمعناه الواسع معرفة الوجودات. عندما أبدأ بإدراك هذه الطاولة، أختصر إرادياً كثافة الزمن الماضي منذ ما بدأت برؤيتها. إنني أخرج من حياتي الفردية ملتقطاً الموضوع كموضوع للجميع، وأجمع دفعة واحدة تجارب منسجة ولكنها منفصلة وموزعة على نقاط متعددة من الزمن، على زمنيات متعددة. هذا الفعل الحاسم الذي يملأ في قلب الزمن، وظيفة الأبدية السبينوزية، لا تُتهم الفكرانية باستخدامه، بل باستخدامه ضمناً. يوجد هنا قدرة واقعية، كما كان يقول ديكارت، بديهية لا تقاوم تجمع تحت حماية الحقيقة المطلقة الظواهر المنفصلة في حاضري وفي ماضيّ وفي ديمومتي وديمومة الآخر، ولكن يجب ألاّ تنفصل عن أصولها الإدراكية ولا عن «واقعيتها». إن وظيفة الفلسفة هي بوضع هذه الديمومة في حقل التجربة الخاصة حيث تنبثق، وبتنوير ولادتها. وعلى العكس من ذلك، إذا استخدمناها دون أخذها كموضوع، نصبح غير قادرين على رؤية ظاهرة الإدراك والعالم الذي يولد فيه من خلال تمزق التجارب المنفصلة. ونخلط العالم المدرَك في كون ليس هو إلاّ هذا العالم بالذات منفصلاً عن أصوله التكوينية والمصبح حقيقياً لأننا ننسى هذه الأصول. وهكذا تترك الفكرانية الوعي في علاقة تآلف مع الكائن المطلق وحتى إن فكرة العالم بذاته تستمر كأفق أو كخيط موصول للتحليل التأملي. لقد أوقف الشك فعلاً التأكيدات البارزة المتعلقة بالعالم، ولكنه لم يغيّر شيئاً بهذا الحضور الخفيّ للعالم الذي يتسامى في المثل الأعلى للحقيقة المطلقة. فالتأمل عندئذٍ يعطي جوهراً للوعي الذي نقبله دوغمائياً دون أن نتساءل عن ماهية هذا الجوهر، ولا نتساءل إذا كان

جوهر الفكرة يستنفد واقع الفكرة. فهي تخسر طبيعتها التحققية، فلا يعود بعد ذلك وصف الظواهر ممكناً: إن الظاهر الإدراكي لخداع الحواس يصبح موضع شك، أي كوهم الأوهام، فلانعود نقدر أن نرى إلا الشيء كما هو، والنظر ذاته مع التجربة لا يعودان يتميّزان عن التصور الذاتي. من هنا نلاحظ الفلسفة المزدوجة جزئياً في كلّ نظرية للعقل: حيث يجري القفز من النظرة الطبيعية التي تعبِّر عن ظرفنا الواقعي، إلى بُعدٍ متعالٍ حيث ترفع كلّ الارتهانات فعلياً ولا نعود نتساءل كيف أن الشيء نفسه هو جزء من العالم ومبدأ العالم، ذلك أن المتكوِّن ليس على هذا النحو إلاّ بالنسبة للمكوِّن. في الحقيقة إن صورة العالم المتكوِّن حيث أصبح مع جسدي شيئاً بين الأشياء الأخرى، وفكرة الوعي المكوِّن المطلق لا تتعارضان سوى ظاهرياً: إنهما تعبّران مرتين عن الحكم المسبق بأن الكون بذاته هو واضح تماماً. إن التأمل الصحيح، بدل اعتبارهما بالتناوب كفكرتين صحيحتين على نمط فلسفة العقل، يرفضهما باعتبارهما فكرتين خاطئتين.

صحيح أننا قد نشوِّه مرة أخرى الفكرانية. عندما نقول إن التحليل التأملي يحقق سلفاً كلّ المعرفة الممكنة متجاوزاً المعرفة الراهنة، ويحبس التأمل ضمن نتائجه ويلغي ظاهرة الغائية، نكون بذلك قد عرضنا الفكرانية بشكل كاريكاتوري والتأمل بحسب العالم، أن سجين الكهف يفضل حقيقة الظلال التي اعتاد عليها ولا يفهم بأنها تنجم عن النور. قد نكون نجهل حتى الآن الوظيفة الحقيقية للمحاكمة في الإدراك. إن تحليل قطعة الشمع لا يعني أن العقل يختفي وراء الطبيعة، بل إن العقل متجذِّر في الطبيعة؛ إن «مسار الروح» ليس بهبوط المفهوم إلى الطبيعة، بل بارتفاع الطبيعة إلى المفهوم. إن الإدراك هو محاكمة، ولكنها تجهل أسبابها[75]، مما يعني أن الموضوع المدرَك يُعطى ككلّ أو كوحدة قبل أن نتمكّن من التقاط قانونه العقلي، وأن الشمع ليس في الأصل مساحة طيِّعة ومتحركة. فديكارت عندما يقول بأن المحاكمة الطبيعية لا «تهوى التفكير ولا اعتبار الأسباب»، فإنه يريد بذلك أن يُفهمنا أن وراء اسم المحاكمة يبغي تكوين معنى للمدرَك الذي لا يسبق الإدراك ويبدو وكأنه ينبثق منه[76]. فهذه المعرفة الحيوية أو هذا «الميل الطبيعي»، الذي يدلنا على الاتحاد بين النفس والجسد بينما النور الطبيعي يعلّمنا التمييز بينهما، تبدو متناقضة عند تأمينها بالحقيقة الإلهية التي ليست سوى الوضوح الداخلي للفكرة أو أنها لا تستطيع على أي حال سوى تأكيد أفكار بديهية. ولكن فلسفة ديكارت قد تكون قائمة على الاضطلاع بهذا التناقض[77]. فعندما يقول ديكارت إن العقل يعرف نفسه غير قادر على معرفة النفس والجسد ويترك هذه المهمة للحياة[78]، فهذا يعني أن فعل الفهم يبدو وكأنه انعكاس على غير منعكس لا يتمكّن من استيعابه لا في الواقع ولا بالفعل. فعندما أعثر من جديد على البنية المعقولة لقطعة الشمع، لا أضع نفسي ضمن فكرة مطلقة لا تصبح معها قطعة الشمع سوى نتيجة، إنني لا أكوّنها، بل أعيد تكوينها. «فالمحاكمة الطبيعية» ليست سوى ظاهرة السلبية. إن معرفة الإدراك تتوقف دائماً على الإدراك. فالتأمل لا يحمل نفسه أبداً خارج الوضعية، وتحليل الإدراك لا يطمس واقع الإدراك، ولا الذاتية الخاصة للمدرَك، ولا اندماج الوعي الإدراكي، بالزمانية والمكانية. فالتأمل ليس بالمطلق شفافاً بالنسبة لنفسه، فهو يُعطى لنفسه دائماً في إطار تجربة بالمعنى الكانطي للكلمة، فالتأمل ينبعث دائماً دون أن يعرف نفسه

من أين ينبعث ويُقدم دائماً لي وكأنه هدية الطبيعة. ولكن إذا كان وصف غير المنعكس يبقى صحيحاً بعد التأمل، كما التأمل الرابع (الديكارتي) بعد الثاني، فبالمقابل إن غير المنعكس هذا لا يمكننا معرفته إلاّ عن طريق التأمل ولا يمكن تصوره خارج التأمل وكأنه عنصر غير قابل للمعرفة. إن بين الأنا الذي يحلل الإدراك والأنا المدرِك مسافة. ولكن في الفعل المحسوس للتأمل، فإنني أقطع هذه المسافة وأبرهن بالواقع أنني قادر على معرفة ما كنت أدركه، إنني أسيطر عملياً على الانقطاع بين نوعي الأنا ويصبح في النهاية للكوجيتو معنى، ليس لكونه يكشف مكوِّناً كونياً أو لكونه يحوّل الإدراك إلى الفعل، ولكن لكونه يلاحظ هذا الواقع للتأمل الذي يهيمن ويُبقي في الوقت نفسه على كثافة الإدراك. إن هذا يتلاءم مع الحل الديكارتي الذي يماهي بين العقل والوضع البشري ويمكننا التأكيد أن هذا هو المعنى النهائي للديكارتية. إن «المحاكمة الطبيعية» للفكرانية تسبق إذن هذه المحاكمة الكانطية التي تجعل المعنى يخلَق داخل الموضوع الفردي ولا تأتي له بهذا المعنى جاهزاً [79]. قد تكون الديكارتية، كما الكانطية، رأت تماماً مشكلة الإدراك الذي يشكّل بحد ذاته معرفة أصلية. هناك إدراك تجريبي أو ثانوي، وهو الذي نمارسه في كلّ لحظة، والذي يطمس أمامنا هذه الظاهرة الأساسية ذلك لأنه مليء بالمكتسبات القديمة ويطفو، إذا جاز التعبير، على سطح الكائن. عندما ألقي نظرة سريعة على الأشياء التي تحيط بي من أجل أن أحدد موقعي وتوجهي بينها، فبمجرد الرؤية الفجائية للعالم أعيِّن هنا الباب وهناك النافذة وهنالك طاولتي كلها مرتكزات ودلائل على قصد عملي موجه باتجاه آخر، ولا تعطى لي إلاّ على أنها دلالات. ولكن عندما أتأمل شيئاً بقصد أن أراه موجوداً وحسب ويبسط أمامي ثرواته، عندها لا يعود يشير إلى نموذج عام. وأتبيّن أن كلّ إدراك، وليس فقط إدراك المشاهد التي أكتشفها للمرة الأولى، يستعيد لحسابه نشأة الذكاء ويحوي جانباً من الاستنباط العبقري: فلكي أتعرّف على الشجرة كشجرة، يجب على الترتيب الآني للمشهد الحسّي، فيما دون هذه الدلالة المكتسبة، أن يعيد من جديد، كما في اليوم الأول للعالم النباتي، رسم الفكرة الفردية لهذه الشجرة. هكذا قد تكون المحاكمة الطبيعية التي لم تستطع بعد معرفة أسبابها لأنها تخلقهم. ولكن، حتى ولو اعتبرنا أن الوجود والفردية و «الوقائعية» هي في أفق الفكر الديكارتي، فإنه يبقى أن نعلم ما إذا كان قد اتخذها كموضوعات. ولكن يجب الاعتراف بأنه قد لا يستطيع ذلك إلاّ بأن يتحول هو في العمق. ولكي نجعل من الإدراك معرفة أصلية، قد يكون علينا أن نمنح النهائية دلالة إيجابية ونأخذ على محمل الجد هذه الجملة الغريبة في «التأمل الرابع» التي تجعل من الأنا «وسطاً بين الله والعدم». ولكن إذا لم يكن للعدم خصائص كما يشير إلى ذلك «التأمل الخامس» وكما يقول فيما بعد مالبرانش Malebranche، إذا لم يكن شيئاً، فهذا التعريف للذات الإنسانية ليس إلاّ طريقة في الكلام والمنتهي ليس فيه أي شيء من الإيجابي. ولكي نرى في التأمل واقعاً خلاّقاً، وإعادة تكوين للفكرة الجارية التي لم تتشكّل فيها مسبقاً وإن كانت تحددها بشكل صحيح لأنها وحدها تعطينا صورة عنها وأن الماضي بذاته هو بالنسبة لنا وكأنه لم يكن، ـ قد يكون من الضروري أن نتوسع في حدس الزمن الذي لا تشير اليه التأملات سوى عرضاً. «هناك من يستطيع جعلي أنخدع، إذا كان يقدر جعلي ألاّ أكون شيئاً، بينما أنا أفكر بأني شيء معيّن، أو قد يصبح صحيحاً في يوم من الأيام

ألاّ أكون، وإن كان صحيحاً بأنني الآن كائن»[80]. فتجربة الحاضر هي تجربة كائن مؤسَّسٍ بصورة نهائية قد لا يمنعه شيء من أنه كان موجوداً. ففي يقين الحاضر، يوجد قصد يتجاوز فيه الحضور ويطرحه مسبقاً «كحاضر قديم» ثابت في سلسلة الذكريات، والإدراك كمعرفة للحاضر هو منه الظاهرة المركزية التي تجعل وحدة الأنا ممكنة ومعها فكرة الموضوعية والحقيقة. ولكنها ليست في النص إلاّ كإحدى تلك البديهيات الدامغة في الواقع فقط، ولكنها تبقى خاضعة للشك[81]. فالحلّ الديكارتي ليس إذن اتخاذ الفكر الإنساني في وضعه الواقعي كضامن لنفسه، بل إسناده إلى فكر يملك نفسه بالمطلق. فترابط الجوهر والوجود لا يوجد في التجربة، بل في فكرة اللامنتهي. صحيح إذن، في نهاية المطاف، أن التحليل التأملي يرتكز بمجمله على فكرة دوغمائية (اعتقادية) عن الكائن، هي بهذا المعنى ليست يقظة وعي مكتملة[82]. عندما تستعيد الفكرانية المفهوم الطبيعاني للإحساس، فإن الفلسفة تصبح معنيّة بهذا المسار. وبالعكس، عندما يلغي علم النفس هذا المفهوم بشكل نهائي، فإننا قد نتوقع في هذا الإصلاح بداية نموذج جديد من التأمل. فعلى مستوى علم النفس يعني نقد «فرضية الثبات» بأننا قد تخلينا فقط عن المحاكمة كعامل تفسيري في نظرية الإدراك. كيف الادعاء بأن إدراك المسافة ينتج عن الحجم الظاهر للأشياء وعن تفاوت الصور على شبكة أعصاب العين، عن تكيّف عدسة العين وتلاقي العينين، وأن إدراك النتوءات ينجم عن الفارق الذي تعطيه العين اليمنى عن الصورة التي تعطيها العين اليسرى، ما دام إذا اكتفينا بالظواهر، لا يبرز أي من هذه «الدلائل» بوضوح أمام الوعي، وأنه لا يوجد تفكير حيث لا وجود لمقدمات منطقية؟ إلاّ أن هذا النقد للفكرانية لا يطال منها إلى الجانب الذي عممه علماء النفس. وعليه، كالفكرانية ذاتها، أن ينتقل إلى مستوى التأمل، حيث لا يحاول الفيلسوف أن يفسر الإدراك، بل يوفّقه مع العملية الإدراكية ويفهمه. هنا، يكشف نقد فرضية الثبات على أن الإدراك ليس فعلاً عقلياً. يكفي أن أنظر إلى منظر ورأسي إلى الأسفل حتى لا أتعرّف فيه على أي شيء. ولكن «الأعلى» و «الأسفل» ليس لهما في نظر العقل إلاّ معنى «نسبي» و العقل لا يمكنه أن يصطدم بهما وكأنه يصطدم بعائق مطلق أمام توجه المنظر. فأمام العقل، المربع هو دائماً مربع أكان يرتكز على إحدى قواعده أو على إحدى زواياه. أما بالنسبة للإدراك فهو في الحالة الثانية لا يكاد يُعرف على حقيقته. إن مفارقة الأشياء المتناظرة يواجه النزعة المنطقية بأصالة التجربة الإدراكية. فهذه الفكرة يجب استعادتها وتعميمها: هناك دلالة للمدرَك لا مثيل لها في عالم العقل، ووسط إدراكي لم يصبح بعدُ عالماً موضوعياً، وكائن إدراكي ليس هو الكائن المحدد. وإنما علماء النفس الذين يقومون بوصف الظواهر لا يدركون في العادة المدى الفلسفي لمنهجهم. فهم لا يرون أن العودة إلى التجربة الإدراكية، إذا كان هذا الإصلاح متوافقاً وجذرياً، تدين كل أشكال الواقعية، أي كل الفلسفات التي تترك الوعي وتتخذ كمُعْطى إحدى نتائجه، ـ وأن الخطأ الحقيقي للفكرانية هو بالضبط اتخاذ العالم المحدد من قبل العلم كمُعطى، وأن هذه الملامة تطبّق بالتالي على الفكر النفساني لأنه يضع الوعي الإدراكي وسط عالم جاهز، وأن نقد فرضية الثبات إذا استخدمت إلى النهاية تأخذ قيمة «خفض ظواهري» حقيقي[83]. لقد بيّنت النظرية الشكلية جيداً بأن إشارات المسافة المزعومة ـ الحجم الظاهر للشيء، عدد الأشياء القائمة بينه

وبيننا، تفاوت الصور على شبكة العين، درجة التكيّف والتلاقي ـ ليست معروفة صراحة إلاّ في الإدراك التحليلي أو المنعكس الذي ينعرج عن الشيء ويتجه نحو شكل عرضه، وهكذا لا نعود نمر بهذه الوساطات لمعرفة المسافة. ولكن النظرية الشكلية تستنتج من هذا بأن الانطباعات الجسدية أو الأشياء القائمة في الحقل، لكونها ليست إشارات أو بواعث في إدراكنا للمسافة، لا تستطيع إلاّ أن تكون أسباباً لهذا الإدراك[84]. ونعود هكذا إلى علم النفس التفسيري الذي لم تتخل النظرية الشكلية أبداً عن مثاله[85]، لأنه كعلم نفس لم يقطع صلته أبداً بالطبيعانية. ولكنه في الوقت نفسه أصبح غير أمينٍ لوصفه الخاص. إن الشخص المصابة عضلات عينه الحركية بالشلل يرى الأشياء تتحرك نحو اليسار عندما يعتقد بأنه يوجّه عينيه نحو اليسار. وذلك، كما يقول علم النفس الكلاسيكي، لأن الإدراك يفكر: فالعين مفروض أن تتجه نحو اليسار، وبما أن الصور الشبكية لم تتحرك، فعلى المنظر أن ينزلق نحو اليسار لإبقاء هذه الصور في موضعها في العين. فالنظرية الشكلية تُفهمنا بأن إدراك موقع الأشياء لا يمر عبر دورة الوعي الصريح للجسد: إنني أرى بشكل مباشر أن المنظر يتحرك نحو اليسار. ولكن الوعي لا يكتفي بتلقي الظاهرة الوهمية جاهزة كما قد تبعثها إلى خارجها الأسباب الفيزيولوجية. فلكي يحدث خداع الحواس، يجب أن يتقصّد الفرد بأن ينظر نحو اليسار وأن يعتقد بأنه يحرك عينه. فالخداع الذي يطال الجسد يستدعي ظهور الحركة في الشيء. وحركات الجسد مشحونة طبيعياً ببعض الدلالة الإدراكية، وهي تشكّل مع الظواهر الخارجية منظومة متماسكة تجعل الإدراك الخارجي «يأخذ بالاعتبار» انتقال الأعضاء الإدراكية، ويجد فيها، إن لم يكن التفسير الصريح، فعلى الأقل الدافع للتغيرات الحاصلة في المشهد، ويستطيع بهذا فهمها بعد ذلك. عندما أنوي النظر نحو اليسار، فإن هذه الحركة في النظر تحمل في ذاتها، وكأنها ترجمة طبيعية لها، تذبذباً في الحقل البصري: تبقى الأشياء مكانها ولكن بعد تذبذبها لحظة معيّنة. هذه النتيجة لا يتمّ تعلّمها، فهي جزء من التركيبات الطبيعية للذات النفسانية ـ الفيزيائية، وهي كما سنرى فرع «لصورتنا الجسدية»، وهي الدلالة الملازمة لانتقال «النظر». وعندما تفقد هذه النتيجة، عندما نعي بأننا نحرك العينين دون أن يتأثّر المنظر بذلك، فإن هذه الظاهرة تحدث، دون أي استنتاج صريح بانتقالٍ ظاهرٍ للشيء نحو اليسار. فالنظر والمنظر يبقيان وكأنهما ملتصقان الواحد بالآخر، لا يفصلهما أي تذبذب، والنظر في انتقاله الخادع يحمل معه المنظر وانزلاق المنظر ليس في العمق أكثر من ثباته في طرف النظر الذي نعتقده متحركاً. وهكذا فإن ثبات الصور على الشبكية وشلل عضلات العين الحركية ليستا أسباباً موضوعية قد تحدد الخداع وتأتي به جاهزاً في الوعي. إن الرغبة في تحريك العين وطواعية المنظر لهذه الحركة ليستا مقدمات أو أسباباً للخداع. بل هما الدوافع لهذه الحركة. كذلك فالأشياء القائمة بيني وبين الشيء الذي أركّز عليه لا تُدرَك لذاتها؛ ولكنها مع ذلك تُدرَك، وليس لنا أي حجة لرفض دور هذا الإدراك الهامشي في رؤية المسافة، لأنه إذا ما وضعت شاشة لتغطية الأشياء القائمة، فإن المسافة الظاهرة تتقلص. فالأشياء التي تملأ الحقل لا تؤثّر على المسافة الظاهرة كتأثير السبب على النتيجة. وعندما نزيل الشاشة، نرى تباعد الأشياء القائمة ينشأ من جديد. هذه هي اللغة الخفيّة التي يكلّمنا بها الإدراك: الأشياء القائمة في هذا المجال

الطبيعي «تعني» مسافة أكبر. إلاّ أن الأمر لا يقتضي أحد الترابطات التي يعرفها المنطق الموضوعي، منطق الحقيقة المكوَّنة: لأنه لا يوجد أي سبب لكي تبدو لي القبّة أصغر وأبعد عندما أستطيع أن أرى بشكل أفضل وبالتفصيل، المنحنيات والحقول التي تفصلني عنها. ليس هناك من سبب، بل هناك دافع. إن النظرية الشكلية هي بالضبط التي جعلتنا نعي هذه التوترات التي تجتاز الحقل البصري ومنظومة الجسد الخاص ـ العالم وكأنها خطوط قوة، والتي تثير في هذا الحقل حياة صامتة وسحرية فارضة هنا وهناك الالتواءات والتناقضات والانتفاخات. فتفاوت الصور الشبكية وعدد الأشياء القائمة لا تؤثران لا كأسباب موضوعية بسيطة قد تُحدث من الخارج إدراكي للمسافة، ولا كبواعث قد تبرهنه. فهما معروفان من قبله بأشكال مستترة، ويبررانه بمنطق لا كلام فيه. ولكن للتعبير بشكلٍ كافٍ عن هذه العلاقات الإدراكية، ينقص النظرية الشكلية تجديد المقولات: فهي قد قبلت بالمبدأ وطبّقته في بعض الحالات الخاصة، ولم يتضح لها ضرورة إجراء إصلاح شامل لمسألة العقل إذا أردنا أن نعبّر بدقة عن الظواهر وأنه للتوصل إلى ذلك يجب إعادة طرح مسألة الفكر الموضوعي في المنطق والفلسفة الكلاسيكيين، وإبقاء مقولات العالم معلقة، والتشكيك، بالمعنى الديكارتي، بالبديهيات المزعومة للواقعية، والقيام «بخفض ظواهري». حقيقي. فالفكر الموضوعي، الذي يطبّق على العالم وليس على الظواهر، لا يعرف سوى مفاهيم متناوبة، وانطلاقاً من التجربة الفعلية، فهو يعرّف المفاهيم الصافية التي تستبعد بعضها البعض: فمفهوم المساحة، الذي هو مفهوم الخارجية المطلقة للأجزاء، ومفهوم الفكر، الذي هو مفهوم الكائن المجمِّع لذاته، ومفهوم الإشارة الصوتية كظاهرة فيزيائية مرتبطة اعتباطاً ببعض الأفكار ومفهوم الدلالة كفكرة واضحة تماماً لذاتها، ومفهوم السبب كمحدِّد خارجي لنتيجته ومفهوم الباعث كقانون تكوين داخلي للظاهرة. ولكن إدراك الجسد الخاص والإدراك الخارجي، كما رأينا يعطيان لنا مثلاً عن الوعي بلا قضية Non - thétique، أي الوعي الذي لا يملك التحديد الكامل لمواضيعه، وعي المنطق المُعاش الذي لا يعبّر عن نفسه، ووعي الدلالة الملازمة غير الواضح لذاته ولا يُعرَف إلاّ من خلال تجربة بعض الإشارات الطبيعية. هذه الظواهر غير قابلة للتمثُّل من قِبَل الفكر الموضوعي، من أجل ذلك تبقى النظرية الشكلية، شأن أي علم نفس، أسيرة «بديهيات» العلم والعالم، ولا تستطيع الاختيار إلاّ بين الباعث والسبب. لذلك فإن أي نقد للفكرانية يؤدي عند النظرية الشكلية إلى إعادة ترميم الواقعية والفكر السببي. على العكس من ذلك، إن المفهوم الظواهري للدافع هو أحد هذه المفاهيم «الجارية»[86] التي يجب تشكيلها جيداً إذا أردنا العودة إلى الظواهر. فالظاهرة تدفع إلى ظهور ظاهرة أخرى، ليس لفائدة موضوعية كالتي تربط أحداث الطبيعة، بل للمعنى الذي تقدمه ـ هناك سبب وجود يوجّه مجرى الظواهر دون أن يرد في أي منها جهاراً، هو نوع من سبب مؤثّر. وهكذا فإن قصد النظر نحو اليسار والتصاق المنظر بالنظر يدفعان إلى حدوث خداع الحركة في الشيء. وكلما تحققت الظاهرة المدفوعة، فإن علاقتها الداخلية مع الظاهرة الدافعة تظهر، وبدل أن تتبعها فقط فإنها تُبْرزها وتجعلها مفهومة، بحيث إنها تبدو وقد وجدت سابقة على دافعها الذاتي. وهكذا فإن الشيء البعيد وانعكاسه الفيزيائي (المادي) على شبكية العين يفسران تفاوت الصور، ونقول مع مالبرانش،

بخداع مرتد، أن هناك هندسة طبيعية للإدراك، ونضع مسبقاً في الإدراك علماً مبنيّاً عليه، ونفقد رؤية علاقة الدافع الأصيلة، حيث تنبثق المسافة قبل أي علم، ليس من حكم على «الصورتين»، لأنهما غير مميّزتين عددياً، بل من ظاهرة «المتحرك» والقوى التي تسكن تلك المحاولة، التي تبحث عن التوازن وتقوده إلى المجال الأكثر تحديداً. بالنسبة للنظرية الديكارتية ليس لهذه الأوصاف أهمية فلسفية مطلقاً: تجري معالجتها كتلميحات لغير المنعكس، وهي مبدئياً لا تستطيع أبداً أن تصبح تعابير، وهي، شأن أي علم نفس، دون حقيقة أمام العقل. ومن أجل إعطائها الشرعية الكاملة يتوجب تبيان بأن الوعي لا يستطيع بأي حال من الأحوال، الانقطاع كلياً عن أن يكون ما هو عليه في الإدراك، أي يكون واقعاً، ولا أن يمتلك كلياً عملياته. إن التعرّف على المفاهيم يحوي إذن نظرية في التأمل وبروز «كوجيتو» جديد[87].

رابعاً. الحقل الظواهري

إننا نرى الآن الجهة التي على الفصول القادمة أن تبحث باتجاهها. لقد أصبح «الشعور» بالنسبة لنا مسألة. والتجريبية أفرغته من كلّ سرّ عندما حوّلته نحو امتلاك النوعية. ولم يستطع أن يقوم بذلك إلاّ بالابتعاد كثيراً عن القبول العادي، فبين الشعور والمعرفة تقيم التجربة المشتركة فارقاً ليس الفارق بين النوعية والمفهوم. هذا المفهوم الغني للشعور نجده أيضاً في استخدام الرومانسية. كما عند هيردر مثلاً. وهو يعيِّن تجربة لا تعطى فيها النوعيات «ميتة»، بل خصائص ناشطة. فالدولاب الخشبي الموضوع على الأرض ليس بالنسبة للنظر كالدولاب الذي يحمل وزناً معيّناً، والجسم الساكن لعدم وجود قوة تمارَس عليه ليس بالنسبة للنظر كالجسم الذي يخضع لقوى متعاكسة ومتوازنة[88]. وضوء الشمعة يتغيّر شكله بالنسبة للولد عندما لا تعود تجذب يده على أثر لسعة الاحتراق التي تعرّض لها، وتصبح منفِّرة[89]. فالنظر يسكنه حسٌّ مسبقاً يعطيه وظيفة في مشهد العالم وفي وجودنا. فالواقع المحض لا يعطى لنا إلاّ إذا كان العالم يشكّل مشهداً والجسد الخاص أوالية يعرفها العقل المحايد[90]. أما الشعور فعلى العكس يوظف نوعية القيمة الحيوية، يلتقطها أولاً في دلالتها بالنسبة لنا، بالنسبة لهذه الكتلة الوازنة التي هي جسدنا، ومن هنا يأتي كونها تحتوي دائماً على مرجع إلى الجسد. فالمشكلة هي في فهم هذه العلاقات الفريدة التي تحاك بين أجزاء المنظر أو بينه وبيني كذات متجسدة وبواسطة هذه الأجزاء يستطيع المضوع المدرَك أن يمركز في نفسه مشهداً بكامله أو يصبح الصورة لجانب كامل من الحياة. فالشعور هو ذلك الاتصال الحياتي مع العالم الذي يجعله حاضراً بالنسبة لنا وكأنه مكان عادي لحياتنا. وهكذا فإن كثافة الموضوع المدرَك والذات المدرِكة تعود إلى الشعور. فهو النسيج القصدي الذي يحاول مجهود المعرفة تجزئته. ـ فمع مشكلة الشعور، نعود إلى اكتشاف مشكلة التداعي والسلبية. فهما لم يعودا يشكلان مسألة لأن الفلسفات الكلاسيكية كانت تضع نفسها تحتهما أو فوقهما وتعطيهما كلّ شيء أو لا شيء. فتارةً كان التداعي يعتبر كتعايش بسيط مفروض، وطوراً كان يُشتقّ من بناء فكري، والسلبية كانت تارةً تنجم عن أشياء في الفكر، وطوراً كان التحليل التأملي يجد فيها نشاطاً للعقل. هذان المفهومان يأخذان معناهما الكامل، على العكس، إذا ميّزنا الشعور عن النوعية:

عندها يصبح التداعي، أو بالأحرى «التجاذب» بالمعنى الكانطي، الظاهرة المركزية للحياة الإدراكية، لأنه مكوِّن، لأنموذج مثالي له، لمجموعة ذات دلالة، والمميِّز للحياة الإدراكية عن المفهوم، وللسلبية عن العفوية لا يُمحى بواسطة التحليل التأملي لأن النزعة الذرّية للإحساس لا تعود تجبرنا على البحث في نشاط الترابط عن مبدأ أي تنسيق. ـ وأخيراً، يحتاج العقل هو الآخر إلى أن يتحدد من جديد، بعد تحديد الشعور. لأن الوظيفة العامة للترابط التي تُعيِّنها له الكانطية في النهاية هي الآن مشتركة في كلّ الحياة القصدية وهي بالتالي لا تكفي لتعيينه. سوف نحاول أن نكشف في الإدراك عن البنية السفلى الغريزية وعن البنيات العليا التي تُقام عليها من خلال ممارسة الذكاء. وكما يقول كاسيريه، فإن التجريبية بتشويهها الإدراك من فوق، كانت أيضاً تشوّهه من تحت[91]: فالانطباع يخلو هو أيضاً من المعنى الغريزي والعاطفي. كما يخلومن الدلالة المثالية. وبامكاننا أن نضيف أن تشويه الادراك من تحت ومعالجته بالتالي كمعرفة ونسيان عمقه الوجودي، يعني تشويهه من فوق، لأن ذلك يقضي باعتبار اللحظة الحاسمة للإدراك وكأنها قائمة مسبقاً ولا مجال للكلام عنها: أي أنها انبثاق لعالم حقيقي وصحيح. فالتأمل سيكون متأكداً من إيجاد مركز الظاهرة إذا كان قادراً أيضاً على إيضاح انخراطها الحيوي وقصدها العقلاني.

«فالإحساس» و«المحاكمة» قد خسرا سوية إذن وضوحهما الظاهر: لقد تبيّن لنا بأنهما لم يكونا واضحين إلاّ من خلال الحكم المسبق عن العالم وما أن حاولنا أن نتصور بواسطتهما أن الوعي يقوم بالإدراك، وأن نحددهما كلحظات في الإدراك، وأن نوقظ التجربة الإدراكية المنسية ومواجهتهما بها، حتى تبيّن لنا أنهما غير معقولين. فبعرضنا لهذه الصعوبات كنا نستند ضمناً إلى نوع جديد من التحليل، إلى بُعدٍ جديد حيث كان عليهما أن يزولا. إن نقد فرضية الثبات، وأكثر من ذلك خفض فكرة « العالم» كانا يفتحان حقلاً ظواهرياً علينا الآن الإحاطة به بشكل أفضل، ويدعواننا إلى استعادة التجربة المباشرة التي يجب موضعتها مرحلياً على الأقل بالنسبة للمعرفة العلمية وللتأمل النفساني وللتأمل الفلسفي.

كان العلم والفلسفة يُحملان خلال قرون طويلة من قِبَل الإيمان الأصلي للإدراك. فالإدراك ينفتح على أشياء. وهذا يعني وكأنه يتجه نحو نهايته نحو حقيقة بذاتها حيث يوجد سبب كلّ المظاهر. فالأطروحة الخرساء للإدراك هي التالية: إن التجربة في كلّ لحظة يمكن تنسيقها مع تجربة اللحظة السابقة ومع تجربة اللحظة اللاحقة، ووجهة نظري يمكن تنسيقها مع وجهات نظر أخرى لأنواع أخرى من الوعي ـ وإن كلّ التناقضات يمكن أن تُرفَع، وإن التجربة الأُحادية أو التي تحصل في الذاتية هي وحدها النص الذي لا يحوي على شائبة، ـ وإن ما هو غير محدد الآن بالنسبة لي قد يصبح محدداً بالنسبة لمعرفة أكثر كمالاً متحققة مسبقاً في الشيء، أو بالأحرى هي الشيء بالذات. فالعلم في البدء لم يكن سوى تابع أو تضخيم للحركة المكوِّنة للأشياء المدركة. وكذلك الشيء هو اللامتغيّر من كلّ الحقول الحسية، ومن كلّ الحقول الإدراكية الفردية، كذلك فإن المفهوم العلمي هو الوسيلة لتثبيت الظواهر ولتموضعها. كان العلم يعرِّف حالة نظرية للأجسام التي لم تكن خاضعة لفعل أية قوة، ويعرِّف بذلك القوة ويُعيد بواسطة هذه التراكيب المثالية تكوين الحركات الملاحظة فعلاً. وكان العلم يحصي

الخصائص الكيماوية للأجسام الصامتة ويستخلص منها خصائص الأجسام التجريبية ويبدو أنه يمسك بهذا خطة الخلق بالذات، أو في جميع الحالات يجد سبباً ملازماً للعالم. إن مفهوم الفضاء الهندسي بقطع النظر عن محتوياته، ومفهوم الانتقال المحض الذي لا يشوّه من نفسه خصائص الموضوع، كانا يزودان الظواهر بوسط وجود جامد حيث يمكن لكلّ حدث أن يُربط بشروط مادية (فيزيائية) مسؤولة عن التغيرات الحاصلة، وكانا يساهمان إذن في هذا الثبات للكائن الذي كان يبدو على أنه مهمة علم الفيزياء. إن المعرفة العلمية بتطويرها مفهوم الشيء على هذا النحو لم تكن تعي بأنها تعمل على مفترض. وذلك لأن الإدراك بالضبط، في تعقيداته الحيوية، وقبل أي فكر نظري، يُعطى كإدراك لكائن معيّن، ولم يكن التأمل يُعتقد بأن عليه القيام بالبحث عن أنساب الكائن وكان يكتفي بالبحث عن الشروط التي تجعله ممكناً. حتى ولو أخذنا بالاعتبار مشاكل الوعي المحدِّد[92]، وقبلنا بأن تكَوُّن الشيء لا يكتمل أبداً، ليس هناك ما يقال عن الشيء خارج ما يقوله العلم، فالشيء الطبيعي يبقى بالنسبة لنا وحدة مثالية، وبحسب الكلمة الشهيرة للاشولييه Lachelier، فهو تشابك من الخصائص العامة. ومهما حرمنا مبادىء العلم من أي قيمة أنطولوجية ولم نُبْقِ له إلاّ على قيمة منهجية[93]، فإن هذا التحفظ لا يغير شيئاً أساسياً بالنسبة للفلسفة لأن الكائن الخاضع للتفكير هو وحده الذي يبقى محدَّداً بواسطة طرائق العلم. والجسد الحي، في هذه الشروط، لا يمكن أن ينفلت من التحديدات التي وحدها تجعل من الشيء شيئاً وبدونها قد لا يكون له مكان في منظومة التجربة. فمحمولات القيمة التي تمنحها له المحاكمة المنعكسة كان يجب أن ترتكز في الكائن على قاعدة أولى من الخصائص الفيزيائية ـ الكيماوية. فالتجربة المشتركة تجد توافقاً وعلاقة معنى بين الحركة والابتسامة واللهجة عند الإنسان الذي يتكلم. ولكن علاقة التعبير المتبادل هذه، التي تُظهر الجسد البشري كإبراز شكل معيّن للوجود في العالم إلى الخارج، كان عليها بالنسبة للفيزيولوجيا الآلانية أن تُحلّ في سلسلة من العلاقات السببية. ومن الضروري أن نربط ظاهرة النبذ في التعبير بالشروط الجاذبة نحو المركز (جابذة). وتحويل الشكل الخاص لمعاملة العالم إلى مسارات لها علاقة بالسلوك، وضبط مستوى التجربة بموازاة الطبيعة الفيزيائية وتحويل الجسد الحي إلى شيء لا داخل له. لقد كانت إذن المواقف العاطفية والعملية للذات الحيّة في مواجهة العالم محصورة في أوالية نفسانية ـ فيزيولوجية. وكان على كلّ تقدير أن ينتج عن انتقال تصبح به الوضعيات المعقدة قادرة على إيقاظ الانطباعات الأولية للذة والألم المرتبطة بشدة بأجهزة عصبية. لقد كانت المقاصد الحركية للحي متحولة إلى حركات موضوعية: فالإرادة لم تكن سوى عزم آني، وتنفيذ الفعل كان بكامله نتيجة آلية عصبية، والشعور المنفصل هكذا عن العاطفة والحركة يصبح مجرد التقاط للنوعية، والفيزيولوجيا تعتقد بأنه بإمكانها ملاحقة إسقاط العالم الخارجي داخل الكائن الحي، منذ المستَقْبِل الطرفي وحتى المراكز العصبية. والجسد الحي المتحول هكذا لا يعود جسدي والتعبير المرئي لأنا Ego ملموسة، من أجل أن يصبح موضوعاً بين جميع المواضيع الأخرى. وبالمقابل لا يمكن لجسد الآخر أن يظهر لي كغلاف لأنا أخرى. فلم يكن سوى آلة وإدراك الآخر لا يعود حقيقة إدراكاً للآخر لأنه ينتج عن استدلال ولا يضع إذن خلف الآلي إلاّ وعياً عاماً، وسبباً متعالياً

وليس ساكناً لحركاته. فليس لدينا إذن مجموعة من الأنوات المتعايشة في عالم معيّن. إن كلّ المحتوى الملموس «للنفسيات» الناتجة عن إحدى حتميات الكون وفق قوانين علم النفس الفيزيولوجي وعلم النفس، تجد نفسها مندمجة في الشيء بذاته (En soi). لا يوجد شيء من أجل الذات pour soi حقيقي إلاّ فكر العالِم الذي يدرك هذه المنظومة وهو وحده يمتنع عن احتلال مكان فيها. وهكذا فبينما يصبح الجسم الحي خارجاً بدون داخل، فإن الذاتية تصبح داخلاً دون خارج ومشاهداً محايداً.إن طبيعانية العلم وروحانية الذات المكوِّنة كونياً. التي يبلغها التأمل حول العلم، لهما جانب مشترك كونهما يضعان مستويات للاختبار: فأمام الأنا المكوِّنة تصبح الأنوات التجريبية مواضيع. فالأنا التجريبية مفهوم هجين، خليط من الشيء في ذاته والشيء لذاته، الذي لم تستطع الفلسفة التأملية إعطاءه كياناً معيّناً. فباعتبار أن له محتوىً ملموساً، فإنه يدخل في منظومة الاختبار. وهو ليس إذن ذات، ـ وباعتبار أنه ذات فهو فارغ ويمكن أن يصبح ذاتاً متعالية. مثالية الموضوع وموضعة الجسم الحي وموقع الروح في بعد قيمة لا علاقة لها بالطبيعة، هذه هي الفلسفة الشفافة التي نتوصل إليها بإكمالنا حركة المعرفة التي دشنها الإدراك. ويمكننا القول إن الإدراك هو علم في بدايته، والعلم هو إدراك منهجي وكامل[94]، لأن العلم لا يقوم إلا باتباع مثال المعرفة الذي حدده الشيء المدرَك، وذلك بلا نقد.

ولكن هذه الفلسفة تهدم نفسها أمام أعيننا. فالموضوع الطبيعي كان أول من تخفّى وقد اعترف علم الفيزياء نفسه بحدود محدِّداته متطلباً تعديلاً وتلويناً للمفاهيم الصافية التي اعتمدها. والجسم بدوره يواجه التحليل الفيزيائي ـ الكيميائي ليس بصعوبات واقعية لموضوع معقد، بل بصعوبة مبدئية لكائن ذي دلالة[95]. وعلى العموم فإن التشكيك يطال فكرة كون الفكر أو كون القيم حيث تتواجه وتتصالح كلّ الكائنات المفكرة. فالطبيعة ليست هندسية من ذاتها، فهي لا تبدو كذلك إلاّ لمراقب متبصِّر متعلق بالمعطيات الكبرى. والمجتمع البشري ليس مجموعة من الأرواح العاقلة، فنحن لم نستطع فهمه على هذا النحو إلاّ في البلدان المرفهة حيث حصل التوازن الحيوي والاقتصادي محلياً ولفترة زمنية معيّنة. فتجربة الفوضى، على الصعيد النظري كما على الصعيد الآخر، تدعونا إلى فهم العقلانية من زاوية تاريخية كانت تعمل مبدئياً على التخلص منها، وتدعونا إلى البحث عن فلسفة تجعلنا نفهم تدفق العقل في عالم لم يصنعه وتهيِّء البنية السفلى الحيوية التي بدونها يفرغ العقل والحرية من مضمونهما ويتحللان. سوف لن نقول بأن الإدراك هو علم في بدايته، بل على العكس إن العلم الكلاسيكي هو إدراك ينسى أصوله ويعتقد بأنه قد اكتمل. فالفعل الفلسفي الأول قد يكون إذن العودة إلى العالم المعاش فيما دون العالم الموضوعي، لأن فيه نستطيع فهم الحق كحدود للعالم الموضوعي وأن نعيد للشيء شكله المحسوس وللأجسام طريقتها الخاصة في معاملة العالم، وللذاتية تلازمها التاريخي، وأن نستعيد الظواهر وطبقة التجربة الحيّة التي من خلالها يُعطى لناالآخر وتُعطى لنا الأشياء أولاً، وأن نستعيد منظومة «الأنا – الآخر – الأشياء» في حالتها الناشئة، وأن نوقظ الإدراك ونحْبط الحيلة التي تدفع إلى نسيانه كواقع وكإدراك لصالح الموضوع الذي يقدمه لنا ولصالح التقليد العقلاني الذي يضع أسسه.

هذا الحقل الظواهري ليس «عالماً داخلياً» و«الظاهرة» ليست «حالة وعي» أو «واقعاً

نفسانياً»، وتجربة الظواهر ليست استبطاناً أو حدساً بالمعنى الذي يستخدمه برغسون. لقد جرى تعريف موضوع علم النفس منذ زمن طويل واعتبر بأنه «ضيِّق» ولا يمكن «أن يبلغه سوى واحد فقط»، وينتج عن ذلك أن هذا الموضوع الفريد لا يمكن التقاطه إلاّ بفعلٍ من نمطٍ خاصٍ جداً، هو «الإدراك الداخلي» أو الاستبطان الذي يختلط فيه الموضوع والذات بالمعرفة التي نحصل عليها صدفة. فالعودة إلى «المعطيات المباشرة للوعي» تصبح عندئذٍ عملية لا أمل فيها لأن النظرة الفلسفية تعمل لأن تكون ما لا تستطيع رؤيته مبدئياً. والصعوبة لم تكن فقط هدم الحكم المسبق من الخارج، كما تدعو جميع الفلسفات المبتدىء إلى القيام بذلك، أو وصف الروح في لغة مصنوعة للتعبير عن الأشياء. لقد كانت الصعوبة أعمق من ذلك، لأن الباطن، المعرَّف بالانطباع، يفلت مبدئياً من أي محاولة تعبير. ليس فقط إيصال أشكال الحدس الفلسفية للناس الآخرين هو الذي أصبح صعباً ـ أو قد تحوّل بالتحديد إلى نوع من السحر المخصص من أجل بعث اختبارات لديهم مماثلة لاختبارات الفيلسوف ـ ولكن الفيلسوف نفسه لا يستطيع أن يتبيّن ما يراه في اللحظة، لأنه قد يكون عليه أن يفكّر فيه، أي يركِّز عليه ويشوِّهه. فالمباشر إذن كان حياة وحيدة، عمياء وصامتة. والعودة إلى الظواهري لا تقدِّم أياً من هذه الخصوصيات. إن الصورة المحسوسة لشيء معيّن أو لحركة معيّنة، كما يُظهرها نقد فرضية الثبات تحت نظرنا، لاتُلتَقط في مصادفة غير قابلةٍ للوصف، فهي «تُفهم» كنوع من التملك نعرفه كلنا عندما نقول بأننا «وجدنا» الأرنب بين أوراق اللغز، أو أننا «التقطنا» الحركة. فعندما يجري عزل الحكم المسبق للأحاسيس فإن الوجه والتوقيع والسلوك لا تعود مجرد «معطيات بصرية» علينا البحث عن دلالتها النفسانية في اختبارنا الداخلي، ونفسية الآخر تصبح موضوعاً مباشراً أشبه بمجموع مشبع بالدلالة الملازمة. وبشكل أعم فإن مفهوم المباشر بالذات هو الذي يتحوّل: فالمباشر بعد الآن ليس الانطباع، أو الموضوع المتَّحِد بالذات، بل المعنى والبنية والترتيب العفوي للأجزاء. إن «نفسيتي» الخاصة لا تعطى لي بشكل مخالف، لأن نقد فرضية الثبات تعلّمني أيضاً أن أتعرّف على التمفصل ووحدة النغم في تصرفاتي وكأنها معطيات أصيلة من الاختبار الداخلي، وأن الاستبطان، في جانبه الإيجابي، يقوم هو أيضاً بإبراز المعنى الملازم للسلوك إلى الخارج[96]. وهكذا فالذي نكتشفه بتجاوزنا الحكم المسبق للعالم الموضوعي، ليس عالماً داخلياً مظلماً. وهذا العالم المُعاش، ليس كباطنية برغسون مجهولاً تماماً من قبل الوعي البسيط. فبإجراء نقد فرضية الثبات وبالكشف عن الظواهر يسير عالم النفس بلا شك ضد الحركة الطبيعية للمعرفة التي تجتاز العمليات الإدراكية على غير هدى لتذهب رأساً إلى نتيجتها الغائية. ليس أصعب من أن نعرف بالضبط ما نراه. «يوجد في الحدس الطبيعي نوع من الأوالية المفرغة علينا أن نكسرها للوصول إلى الكائن الظواهري»[97] أو توجد أيضاً جدلية يتخفّى بها الإدراك عن ذاته. ولكن إذا كان جوهر الوعي هو أن ينسى ظواهره الخاصة ويجعل بهذا تكوين «الأشياء» ممكناً، فإن هذا النسيان ليس غياباً بسيطاً، فإن الوعي يمكنه أن يستحضر غياب شيء معيّن، أو بعبارةٍ أخرى، لا يستطيع الوعي أن ينسى الظواهر إلا لأنه قادر أيضاً على تذكّرها، وهو لا يهملها لصالح الأشياء إلاّ لكونها مهد الأشياء. فهي ليست مثلاً مجهولة بالمطلق من قبل الوعي العلمي الذي

يستعير من بنيات الاختبار المُعاش كلّ نماذجه، فهو لا «يصوغها في موضوعة» ببساطة ولا يُبرز آفاق الوعي الإدراكي الذي يحيط به والذي يحاول التعبير موضوعياً عن علاقاته الملموسة. إن اختبار الظواهر ليس إذن مثل الحدس عند برغسون، اختباراً لواقع مجهول لا يمكن بلوغه منهجياً، ـ فهو إبراز أو ايضاح الحياة السابقة للعلم في الوعي الذي وحده يعطي لعمليات العلم معناها الكامل وهي بدورها تحيل عليه دائماً. ليس ذلك ارتداد لا عقلاني، بل هو تحليل قصدي.

إذا كان علم النفس الظواهري، كما نرى، يتميّز بكلّ خصائصه عن علم النفس الاستبطاني، فذلك لأنه يختلف عنه في المبدأ. فعلم النفس الاستبطاني يرصد، على هامش العالم الفيزيائي، منطقة من الوعي حيث لا قيمة البتة للمفاهيم الفيزيائية، ولكن عالم النفس كان يعتقد أيضاً بأن الوعي ليس إلاّ قطاعاً من الكائن وما عليه إلاّ أن يقرر استكشاف هذا القطاع كما يستكشف عالم الفيزياء قطاعه. لقد كان يحاول وصف معطيات الوعي، ولكن دون التشكيك بالوجود المطلق للعالم من حوله. فهو، مع العالِم والحس العام، كان يفترض العالَم الموضوعي كإطار منطقي لكلّ أوصافه ووسطٍ لفكره. وهو لم يكن يدرك أن هذا المفترض يتحكّم في المعنى الذي يعطيه لكلمة«كائن» ويدفعه إلى تحقيق الوعي تحت اسم «الواقع النفساني»، ويحرفه بهذا عن الوعي الحقيقي أو المباشر الحقيقي، ويجعل الاحتياطات التي يعددها لكي لا يشوِّه «الباطن» وكأنها احتياطات زهيدة. هذا ما كان يجري للتجريبية عندما كانت تستبدل العالَم الفيزيائي بعالمٍ من الأحداث الداخلية. هذا ماحدث أيضاً لبرغسون عندما واجه بالضبط «تعددية الانصهار» «بتعددية التراكم». لأنه هنا أيضاً نوعان من الكائن. لقد جرى فقط استبدال الطاقة الآلية بطاقة روحية، والكائن المتقطِّع في التجريبية بكائنٍ مرنٍ، ولكن نقول عنه بأنه يسيل ويمكن وصفه بصيغة الغائب. وعندما يعطي عالم النفس موضوعة تأمله الشكل Gestalt، فهو يقطع صلته بالنزعة النفسانية لأن معنى وترابط و«حقيقة» المدرَك لا تعود تنتج من الالتقاء العفوي لأحاسيسنا كما تعطينا إياها طبيعتنا النفسانية ـ الفيزيولوجية، بل تحدد لها قيمها المكانية والنوعية[98] وتشكّل صورتها الثابتة. هذا يعني أن الموقف المتعالي قد أدخل مسبقاً في أوصاف عالم النفس اللهم إذا كانت أمينة. فالوعي كموضوع دراسة يتميّز بأنه لا يمكن تحليله، حتى بسذاجة، دون أن يقود إلى ما يتعدى مسلمات الحس العام، فإذا أردنا مثلاً أن نجري علم نفس وضعي للإدراك، مع قبولنابأن الوعي منحبس في الجسد ويتلقى من خلاله تأثير العالَم بذاته، فسوف يؤدي بنا ذلك إلى وصف الموضوع والعالم كما يظهران للوعي وإلى التساؤل بالتالي ما إذا كان هذا العالم حاضراً مباشرة، فالوحيد الذي نعرفه ليس أيضاً الوحيد الذي يمكن الحديث عنه. فعلم النفس يصطدم دائماً بمشكلة تكوين العالم.

إن التفكير النفساني، ما أن يبدأ حتى يجري تجاوزه من قِبَل حركته الخاصة وهو بعد أن يتعرف على أصالة الظواهر تجاه العالم الموضوعي، وكأن هذا العالم يُعرف بالنسبة لنا من خلال هذه الظواهر، يعمد إلى أن يُدمَج فيها أي موضوع ممكن ويبحث كيف يتكوّن من خلالها. في الوقت نفسه، يصبح الحقل الظواهري حقلاً متعالياً. والوعي لأنه الآن المركز الشامل للمعارف يبطل بالفعل أن يكون منطقة خاصة من الكائن، ومجموعة من المحتويات

«النفسانية»، وهو لا يعود يقتصر على مجال «الأشكال» التي تَعرَّف عليها التأمل النفساني أولاً، بل إن الأشكال شأن جميع الأشياء موجودة بالنسبة للوعي. فالمسألة لا يمكن أن تكون وصف العالم المُعاش الذي يحمله الوعي في داخله، كمعطىً كثيف، بل يجب تكوين العالم المُعاش. إن البروز إلى الخارج الذي عرّى العالم المُعاش فيما دون العالم الوضوعي، يستمر تجاه العالم المعاش ذاته، وهو يعرّي الحقل المتعالي، فيما دون الحقل الظواهري. ومنظومة الأنا ـ الآخر ـ العالم تُتَّخذ بدورها موضوعاً للتحليل ويقتضي الآن إيقاظ الأفكار المكوِّنة للآخر وللأنا كذات فردية، وللعالم كقطبٍ لإدراكي. فهذا «الخفض» الجديد قد لن يعرف إذن إلاّ ذاتاً واحدة حقيقية هي الأنا المفكِّرة. فهذا الانتقال من المطبَّع إلى المطبِّع ومن المكوَّن إلى المكوِّن قد يُنهي التنظير للموضوعة الذي بدأ به علم النفس ولا يترك شيئاً داخلياً أو مضمراً في معرفتي. وقد يجعلني أمتلك تماماً تجربتي ويحقق التطابق بين المتأمِّل والمتأمَّل به. هذه هي وجهة النظر العادية للفلسفة المتعالية، وهذا هو أيضاً، ظاهرياً على الأقل، برنامج الظواهرية المتعالية[99]. ولكن الحقل الظواهري، كما اكتشفناه في هذا الفصل، يضع أمام البروز إلى الخارج المباشر والكلي صعوبة مبدئية. لاشك بأن النزعة النفسانية قد جرى تجاوزها، وأن معنى وبنية المدرَك لم يعودا بالنسبة لنا النتيجة البسيطة للأحداث النفسانية ـ الفيزيولوجية، وأن العقلانية ليست صدفة سعيدة قد تعمل على توليف أحاسيس منتشرة، وأن الشكل Gestalt قد جرى الاعتراف به على أنه أصلي. ولكن حتى ولو أمكن التعبير عن الشكل بقانون داخلي، فإن هذا القانون يجب ألاّ يعتبر كنموذج قد تتحقق وفقه ظواهر البنية. فظهورها ليس بسط العقل الذي سبق ووُجد إلى الخارج. فليس لأن «الشكل» يحقق حالة من التوازن، ويحلّ مشكلة الحد الأقصى، وبالمعنى الكانطي يجعل العالم ممكناً، هو مميّز في إدراكنا، فهو الظهور بالذات للعالم وليس شرط إمكانيته، إنه نشوء لمعيار ولا يتحقق وفق معيار، وهو هوية الخارج والداخل وليس إسقاطاً للداخل في الخارج. وإذا لم ينتج الشكل إذن عن دوران الحالات النفسانية بذاتها، فهو ليس أكثر من فكرة، فشكل الدائرة ليس قانون الدائرة الرياضي، بل هيئتها. والتعرُّف على الظواهر كنظام أصيلٍ يدين التجريبية كتفسير للنظام وللعقل بالتقاء الوقائع وبمصادفات الطبيعة، ولكنه يحفظ للعقل والنظام بالذات طابع الحدثية. فلو كان الوعي المكوِّن الشامل ممكناً، فإن كثافة الواقع تزول. ولو أردنا إذن أن يحافظ التفكير، بالنسبة للموضوع الذي يتناوله، على طبيعته الوصفية، وأن يفهمه فعلاً، فإنه يجب علينا ألاّ نعتبر هذا التفكير وكأنه عودة بسيطة إلى العقل الشمولي، وأنه قد تحقق مسبقاً في اللامنعكس، بل علينا اعتباره وكأنه عملية خلاّقة تشارك هي نفسها بحدثية اللامنعكس. لهذا السبب فإن الظواهرية هي وحدها بين سائر الفلسفات التي تتكلم عن حقل متعالٍ. فهذه الكلمة تعني أن التفكير لا يمكن أبداً أن يشمل بنظره العالم بكامله وتعددية الوحدات الجوهرية المنتشرة والمموضعة، وأنه ليس له سوى نظرة جزئية وذات قوة محدودة. من أجل ذلك إن الظواهرية ظواهرية، أي أنها تدرس ظهور الكائن أمام الوعي بدل أن تفترض إمكانيته معطاة مسبقاً. ومن الملفت للنظر أن الفلسفات المتعالية من النمط الكلاسيكي لا تتساءل أبداً لا عن إمكانية إجراء البروز الشامل إلى الخارج الذي تفترضه دائماً جارياً في مكانٍ ما. ويكفيها أن يكون هذا البروز ضرورياً وتحكم هكذا

على ما هو كائن من خلال ما يجب أن يكون ومن خلال ما تقتضيه فكرة المعرفة. فالأنا المفكرة لا يمكنها أبداً في الواقع أن تلغي تلازمها مع الذات الفردية التي تعرف كلّ الأشياء من زاوية خاصة. فالتفكير لا يستطيع أبداً أن يجعلني أنقطع عن إدراك الشمس على بُعدٍ مئتَي خطوة في يوم غائم، وعن رؤية الشمس «تشرق» و «تغرب»، وعن التفكير بالأدوات الثقافية التي تهيأت بها من قبل التربية وجهودي السابقة وتاريخي الشخصي. وهكذا لن أتوصل أبداً بشكل فعلي ولن أوقظ أبداً في الوقت نفسه كلّ الأفكار الأصلية التي تساهم في إدراكي أو في قناعتي الحاضرة. فالفلسفة النقدوية مثلاً لا تعطي في نهاية التحليل أية أهمية للمقاومة التي تبديها السلبية، وكأنه ليس من الضروري أن تصبح الذات متعالية لكي يكون لها الحق في التأكيد على ذلك. فهذه الفلسفة تضمر إذن أن فكر الفيلسوف لا يخضع لأية وضعية. وهي بذهابها من مشهد العالم الذي هو مشهد الطبيعة المنفتحة، إلى تعددية الذوات المفكِّرة، تبحث عن الشرط الذي يجعل ممكناً هذا العالم الفريد المعروض على أنوات Moi تجريبية متعددة وتجده في أنا متعالية تشارك فيها الأنوات دون أن تجزِّئها، لأن هذه الأنا ليست كائناً، بل وحدة أو قيمة. لذلك فإن مشكلة معرفة الآخر لم تُطرح مطلقاً في الفلسفة الكانطية: فالأنا المتعالية التي يتكلم عنها هي أنا الآخر أيضاً، كما أنها أناي بالذات، وأصبح التحليل فوراً خارجاً عني، وما عليه سوى استخراج الشروط العامة التي تجعل العالم ممكناً بالنسبة للأنا ـ لأناي أنا كما لأنا الآخر أيضاً، ـ هذا التحليل لا يطرح أبداً السؤال: من يفكر؟ وعلى العكس من ذلك، إذا اتخذت الفلسفة المعاصرة الواقع كموضوعة رئيسية لها، وإذا أصبح الآخر مشكلة بالنسبة لها، فهذا يعني بأنها تريد إجراء يقظة جذرية في الوعي. فالتفكير الفلسفي لا يمكن أن يكون ممتلئاً ولا يمكن أن يكون توضيحاً شاملاً لموضوعه، إذا لم يعِ ذاته في الوقت نفسه الذي يعي فيه نتائجه. فمن واجبنا ألاّ نبقى فقط عند الموقف التأملي، في كوجيتو محصَّن، بل علينا أيضاً أن نفكّر حول هذا التفكير، ونفهم الوضعية الطبيعية التي يعي بأنه يخلُفها والتي تشكّل جزءاً من تعريفه، علينا ألاّ نمارس الفلسفة فقط، بل ندرك أيضاً التحوّل الذي تؤدي إليه في مشهد العالم وفي وجودنا. في هذه الحالة فقط يمكن للمعرفة الفلسفية أن تصبح معرفة مطلقة ولا تعود تخصصاً أو تقنية. وهكذا لا نعود نؤكد على وحدة مطلقة، خصوصاً وأنه مشكوك بتحققها في الكائن، ومركز الفلسفة لا يعود ذاتية متعالية مستقلة تقع في كل مكان وليس في أي مكان، فهو يوجد في البداية الأبدية للتفكير في نقطة تبدأ الحياة الفردية فيها بالتفكير بذاتها. فالتفكير ليس تفكيراً بالفعل إلاّ إذا خرج من ذاته وعرف نفسه كتفيكر ـ لغير ـ منعكس، وبالتالي كتغيير لبنية وجودنا. لقد أخذنا سابقاً على حدس برغسون وعلى الاستبطان كونهما يبحثان عن المعرفة بالمصادفة. ولكن في الطرف الآخر من الفلسفة، في مفهوم الوعي المكوِّن الشامل، نجد خطأً مماثلاً. فخطأ برغسون هو الاعتقاد بأن الذات المفكرة تستطيع أن تذوب مع الموضوع الذي تفكّر فيه، وأن المعرفة تتمدد لتمتزج مع الكائن؛ أما خطأ الفلسفات التأملية فهو الاعتقاد بأن الذات المفكرة تستطيع أن تمتص في تفكيرها أو تلتقط الموضوع الذي تفكر فيه دون بقايا، عندها يتوحد الكائن مع معرفتنا. ونحن كذات مفكِّرةٍ لن نكون أبداً تلك الذات اللامنعكسة التي نبغي معرفتها؛ ولكننا لا نستطيع أن نصبح بالكامل وعياً، وبالتالي

نتوحد مع الوعي المتعالي. ولو كنا ذلك الوعي لأصبح أمامنا العالم وتاريخنا والأشياء المدرَكة في فرادتها وكأنها منظومات من العلاقات الشفافة. ولكن، حتى في عدم القيام بعلم النفس، وعندما نحاول أن نفهم، بتفكير مباشرٍ ودون أن نتساعد بالتوافقات المتنوعة للفكر الاستدلالي. نفهم ما هي الحركة أو ما هي الدائرة المدرَكة، فإننا لا نستطيع أن نوضح الواقع الفريد إلاّ بجعله يتغيّر بواسطة التخيّل وبالتثبيت فكرياً للاّمتغيّر من هذه التجربة العقلية، إننا لا نستطيع ولوج الفردي إلاّ بطريقة المثل الهجينة، أي بتجريده من حدثيته. وهكذا هناك سؤال يمكن أن يُطرح حول معرفة ما إذا كان الفكر يستطيع أن يبطل في أن يكون استدلالياً بالكامل ويتمثّل تجربة معيّنة يتمكّن من تكرارها ويمتلك كلّ تفاصيلها. فالفلسفة تصبح متعالية، أي جذرية، ليس بإقامتها داخل الوعي المطلق دون ذكر المسارات التي قادتها إليه، بل باعتبار نفسها كمشكلة، ليس بافتراض مسبق للبروز الشامل للمعرفة، ولكن بالاعتراف بأن المشكلة الفلسفية الأساسية هي بهذا التخمين للعقل.

لهذا السبب علينا أن نبدأ بالبحث عن الإدراك بواسطة علم النفس. وإذا لم نقم بذلك فإننا قد لا نفهم كلّ معنى المشكلة المتعالية، لأننا قد لا نتبّع منهجياً المسارات التي تقود إلى ذلك انطلاقاً من الموقف الطبيعي. لقد كان علينا أن نستكشف الحقل الظواهري والتعرّف بواسطة الوصف النفساني على ذات الظواهر، إذا لم نكن نريد أن نضع أنفسنا فوراً، كالفلسفة التأملية، في المجال المتعالي الذي كنا قد افترضناه معطىً أبدياً وتفلت منا إذ ذاك المشكلة الحقيقية للتكوين. ولكن لم يكن علينا البدء بالوصف النفساني دون توقع بأن هذا الوصف عندما يُنقّى من أي نزعة نفسانية يمكن أن يصبح منهجاً فلسفياً. فلإيقاظ التجربة الإدراكية المدفونة في نتائجها بالذات، قد لا يكفي عرض أوصافها التي يمكن ألاّ تكون مفهومة، بل يجب بأسانيد وتوقعات فلسفية تثبيت وجهة النظر التي من خلالها يمكن أن تبدو صحيحة. وهكذا لم يكن باستطاعتنا أن نبدأ بدون علم النفس، كما لم يكن باستطاعتنا أن نبدأ مع علم النفس وحده. فالتجربة تسبق الفلسفة، كما أن الفلسفة ليست سوى تجربة متبلورة. ولكن الآن وقد أحطنا بالحقل الظواهري بما فيه الكفاية لندخل في هذا المجال المبهم ولنؤمِّن فيه خطواتنا الأولى مع عالم النفس، بانتظار أن يقودنا النقد الذاتي لعالم النفس بواسطة تفكير من الدرجة الثانية إلى ظاهرة الظاهرة ويحوِّل بالتأكيد الحقل الظواهري إلى حقلٍ متعالٍ.

الهوامش

(1) انظر La Structure du Comportement, p. 142 et suivantes

(2) J.P. Sartre, L, Imaginaire, P. 241.

(3) KOFFKA, Psychologie, p. 530

(4) لا مجال، كما يفعل جاسبرز مثلاً Jaspers (المرجع بالاجنبية) لرفض النقاش بمصادمة علم النفس الوصفي الذي «يفهم» الظواهر، وعلم النفس التفسيري الذي يأخذ بالاعتبار أصل الظواهر. إن عالم النفس يرى دائماً الوعي وكأنه موضوع في جسد وسط العالم، فالسلسلة مثير - انطباع - إدراك تشكّل بالنسبة له سلسلة أحداث يبدأ في نهايتها الوعي. كل

وعي يولد في العالم وكل إدراك هو ولادة جديدة للوعي. من هذه الزاوية يمكن على الدوام رفض المعطيات «المباشرة» للإدراك كونها مظاهر ونتائج معقدة لأصل معيّن. إن الطريقة الوصفيّة لا يمكن أن تكتسب شرعية خاصة إلا من وجهة النظر المتعالية. ولكن حتى من وجهة النظر هذه، يبقى أن نفهم كيف يدرك الوعي نفسه أو كيف يبدو مندرجاً في الطبيعة. هناك إذن على الدوام، بالنسبة للفيلسوف، كما بالنسبة لعالم النفس، مشكلة الأصل، والطريقة الوحيدة الممكنة هي متابعة التفسير السببي في تطوره العمليّ من أجل تحديد معناه ووضعه في موضعه الحقيقي في الإطار العام للحقيقة. لذلك لا نجد هنا أي نقض، بل مجهوداً لفهم الصعوبات الخاصة بالفكر السببي.

(5) انظر La Structure du Comportement chap I.

(6) إننا نترجم تقريباً السلسلة (التي يتحدث عنها شتاين) (STEIN).

(7) كوهلير Koehler Ueber unbemerkte Empfindungen und: Urteilstäuschungen.

(8) Stumpf, مذكور عند كوهلير، المرجع السابق.

(9) المرجع نفسه ص 57 - 58 و ص 66 - 58

(10) Les conditions objectives de la Perception visuelle p. 60 et 83: R. DEJEAN.

(11) Stumpf, مذكور عند كوهلير، المرجع السابق، ص 58.

(12) المصدر السابق، ص 58 - 63.

(13) من الضروري أن نضيف أن هذه هي حالة كلّ النظريات وليس هناك اية تجربةٍ حاسمةٍ. للسبب نفسه لا يمكن نقض فرضية الثبات بدقة على أرضيّة الإستقراء. إنها تفقد اعتبارها لانها تتجاهل الظواهر ولا تسمح بفهمها. فمن أجل إدراك هذه الظواهر والحكم على فرضيّة الثبات علينا أولاً إبقاءها «معلقة».

(14) J.STIEN، المصدر المذكور، ص 357 - 359.

(15) إن الدلتونية (عدم تمييز اللون الاحمر عن الاخضر) ذاتها لا تدلّ على أن بعض الاجهزة مكلّفة وحدها «برؤية» الأحمر والاخضر، لأن الدلتوني ينجح في التعرف على اللون الاحمر إذا عرضنا عليه شاطئاً كبيراً ملوناً أو إذا أطلنا مدة عرض اللون. المصدر السابق نفسه، ص 365.

(16) Weizsacker، مذكور عند Stein، المرجع السابق، ص 364.

(17) المرجع السابق ص 354.

(18) أنظر: La structure du comportement خاصة الصفحات 52 وما يليها و 65 وما يليها.

(19) Die Farbenkonstanz der Sehdinge, Gelb.، ص 595.

(20) «إن الإحساسات هي بالتأكيد نتاجات مصطنعة، ولكن ليست اعتباطية، إنها الكليات الجزئيّة الاخيرة التي يمكن للبنى الطبيعية أن تتحلل فيها من خلال «الموقف التحليلي». فالإحساسات من هذه الزاوية تساهم في معرفة البنى، من هنا فإن نتائج دراسة الإحساسات المؤوّلة بشكلٍ صحيح، هي عنصر مهم لعلم نفس الإدراك». Psychologie - Koffka، ص 548.

(21) أنظر: L'objectivité en psychologie, Guillaume.

(22) أنظر: La structure du comportement، الفصل الثالث.

(23) Psychologie, Koffka، ص530 و549.

(24) M, SCHELER « Die Wissensformen und die Gesellschaft ,412

(25) المرجع السابق ص 397. «إن الانسان، أفضل من الحيوان، يقارب الصور المثالية من الصور الحقيقية، كذلك البالغ، أفضل من الولد، والرجال، أفضل من النساء، الفرد، أفضل من عضو المجموعة، والانسان الذي يفكر تاريخياً ومنهجياً، افضل من الانسان الذي يُسَيَّر بالتقاليد، وينغمس فيها فيصبح غير قادر على تحويل المحيط الذي ينغمس فيه الى موضوع بواسطة تكوين الذاكرة، غير قادر على موضعته وحصره في الزمن وامتلاكه في مسافته عن الماضي».

(26) JAENSCH, HERING.

(27) SCHELER الموجع السابق، ص 412.

(28) أنظر: WERTHEIMER Ueber das denken der naturvölker, in Drei, Abhandlungen zur gestalttheorie.

(29) هذه العبارة لهوسيرل، وقد استعاد M. PRADINES الفكرة بعمق، philosophie de la sensation I، ص 152 وما يليها.

(30) Logische untersuchungen, chap I, prolegomena, zur reinen logik,، ص 68 Husserl.

(31) أنظر مثلاً: KOEHLER, gestalt psychology، ص 165 - 164.

(32) WERTHEIMER، مثلاً (قوانين التجاور والتشابه وقانون «الشكل الجيد»).

(33) K. LEWIN Vorbemerkungen über die psychischen kröfte und, Energien und über die struktur der secle.

(34) KOFFKA, principles of gestalt psychology "Set to reproduce"، ص 581.

(35) GOTTSCHALDT Ueber den Einfluss der Erfahsung auf, die wahrnhmung von Figuren.
(36) L'xpérience humaine et la Causalité physique, BRUNSCHVIGG، ص 466.
(37) L'Energie spirituelle, l'effort intellectuell par exemple, BERGSON، ص 184.
(38) أنظر Abrisz der psychologie, 105 - 104, EBBINGHAUS.
(39) HERING, Grundzüge der lehre vom lgchtsinn، ص 8.
(40) Idole der Selbsterkenntnis, SCHELER، ص 72.
(41) المرجع نفسه.
(42) The Growth, of the Mind, KOFFKA، ص 320.
(43) Idole der Selbsterkenninis, SCEHELER، ص 85.
(44) II Méditation. AT. IX. p 25.
(45) ALAIN, Systéme des Beaux - Arts p. 343.
(46) CASSIRER Philosophie der symbolischen Formen, t. III, phänomenologie der Erkenntnis, p. 200.
(47) J. STEIN Ueber die Veränderungen der sinnesteie - stungen und die Entstehung von Trugwahr - nehmungen, pp. 362 et 383.
(48) Die Nichtexistenz der Aufmerksamheit, E. RUBIN.
(49) أنظر مثلاً: Zur Entwichelung der Farbenwahrnehmung p 152 - 153, PETERS.
(50) أنظر المصدر السابق، ص 16.
(51) Ueber unbemerkte Empfindungen... p 52, KOEHLER.
(52) KOFFKA, وما بعدها perception pp. 561.
(53) E. STEINBeiträge zur philosophischen Bergündung der, psychologie und der geisteswissenschaften p. 35.
(54) VALERY, Introduction à la poétique p. 40.
(55) كما يفعل ALAIN, Systéme des Beaux - Arts p. 343.
(56) سنرى بشكل أفضل في الصفحات التالية كيف أن فلسفة كانط هي، بحسب ما يقول هوسيرل، فلسفة ترفيهية واعتقادية، أنظر: Die, FINK phänomenologische philosophie Husserls in der gegemwärtigen kritik pp. 531
(57) «إن الطبيعة عند هيوم Hume كان يلزمها عقل كانطي (...) والإنسان عند هوبس Hobbes كان يلزمه عقل عملي كانطي إذا كان عليهما الاقتراب من التجربة الطبيعية الفعلية» SCHELER, der formatismus in der Ethik p. 62.
(58) HUSSEREL, Erfahrung und Urteil p. 172.
(59) DESCARTES, Méditation II: «لا أخشى من القول بأنني أرى رجالاً كما أقول بأنني أرى شمعاً، مع ذلك، ماذا أرى من هذا الشباك إن لم أرَ قبعات ومعاطف يمكن أن تغطي أشباحاً أو رجالاً مصطنعين لا يتحركون إلاّ بنابض؟ ولكنني أحكم بأنهم رجال حقيقيون». AT, IX, p. 25.
(60) «هنا أيضاً يبدو أن النتوء يقفز إلى العينين، فهو يُستَنتج من مظهر لا يشبه النتوء أبداً، إننا نعرفه من الاختلاف بين مظاهر الأشياء نفسها بالنسبة لكل عين من عينينا». ALAIN, Quatre - vingt - un chapitres sur l'esprit et les passions. p. 19 إلاّ أن آلان Alain (ص 17) يستند إلى l'optique, physiologique HELMHOLTZ حيث فرضية الثبات مضمرة. وحيث لا تدخل المحاكمة إلاّ لسدّ فراغات التفسير الفيزيولوجي. أنظر المصدر نفسه، ص 23: «من المؤكد إن النظر يُبرز لنا هذا الأفق من الغابات وكأنه ليس بعيداً بل ذا لون أزرق من جراء تراكم طبقات الهواء». هذا أمر بديهي لو أننا حددنا البصر بمثيره الجسدي أو بامتلاك صفة، لأنه عند ذلك يمكنه أن يعطينا اللون الأزرق وليس المسافة التي هي عبارة عن علاقة. لكن هذا ليس بديهياً بذاته، أي أنه يتأكد من قبل الوعي. فالوعي يستغرب أن يكتشف في إدراك المسافة علاقات سابقة لكل تقدير، لكل حساب ولكل استنتاج.
(61)«هذا يدل أنني هنا أحاكم، مما يعني أن الرسامين يعرفون جيداً أن يعطوني هذا الإدراك لجبل بعيد بتقليد مظاهره على القماش» ALAIN، المصدر نفسه، ص 14.
(62) «إننا نرى الأشياء مزدوجة لأننا نملك عينين، ولكننا لا ننتبه إلى هذه الصور المزدوجة إلاّ إذا أردنا أن نستخرج منها معارف تتعلق بالمسافة أو نتوء الشيء الوحيد الذي ندركه بواسطة العينين». célèbres leçons, p. 105, Lagneau، وبشكل عام «يجب البحث أولاً عما هي الإحساسات البدائية التي تنتمي إلى طبيعة العقل البشري، فالجسد البشري يصور لنا هذه الطبيعة». المصدر نفسه، ص 75. . «عرفت أحد الأشخاص، يقول آلان Alain، لا يريد القبول بأن عينينا تقدم لنا صورتين لكل شيء، بينما يكفي تركيز العينين على شيء قريب كالقلم مثلاً حتى تستمر صور الأشياء البعيدة على الفور». (- Quatre

vingt - un chapitres pp. 23 - 24). هذا لا يدل أنها كانت مزدوجة سابقاً. إننا نعرف الحكم المسبق لقانون الثبات الذي يفرض أن تعطى الظواهر الموافقة للانطباعات الجسدية حتى حيث لا نلاحظها.

(63) «إن الإدراك هو تأويل للحدس البدائي، تأويل مباشر ظاهرياً، ولكنه مكتسب بالعادة المصححة من قبل العقل...» LAGNEAU, célèbres leçons p. 158.

(64) المصدر السابق، ص 160.

(65) أنظر مثلاً ALAIN, Quatre - vingt - un chapitres p 15.

(66) المرجع السابق نفسه، ص 18.

(67) LAGNEAU, célèbres leçons pp. 132 et 128.

(68) ALAIN، المصدر السابق، ص 32.

(69) MONTAIGNE، مذكور عند Alain، Systéme des Beaux - Arts p. 15.

(70) أنظر LAGNEAU, célèbres leçons p. 134

(71) KOEHLER Ueber unbemerkte Empfindungen und Urteil - stäuschungen, p. 69.

(72) KOFFKA, Psychologie, p. 533 «إننا نحاول القول: إن جهة المستطيل هي فعلاً خط، . ولكنه خط معزول، كظاهرة وكعنصر وظيفي أيضاً، وهو شيء مختلف عن جهة المستطيل. وإذا اكتفينا بإحدى الخصائص، فإن جهة المستطيل لها وجه داخلي ووجه خارجي، بينما الخط المعزول له وجهان متعادلان تماماً».

(73) «في الواقع يجري تصوّر الانطباع المحض، ولا يجري إحساسه» LAGNEAU, célèbres leçons p. 119.

(74) «عندما اكتسبنا هذا المفهوم، بواسطة المعرفة العلمية والتفكير، يبدو لنا أن النتيجة النهائية للمعرفة، مع العلم أنها تعبّر عن علاقة الكائن مع الآخرين، ليست في الحقيقة سوى بداية المعرفة، ولكن نحن هنا أمام خداع. إن فكرة الزمن التي بواسطتها نتصور أسبقية الإحساس بالنسبة للمعرفة هي إنشاء ذهني». المرجع السابق.

(75) «كنت الاحظ أن الاحكام التي اعتدت تكوينها عن هذه الاشياء، تتكوّن فيّ قبل أن أقوم بوزن أو باعتبار أي سبب من الاسباب التي تدفعني إلى إطلاق هذه الاحكام» VI Méditation, AT IX p. 60.

(76) «يبدو لي أنني تعلمت من الطبيعة كلّ الأشياء الاخرى التي كنت أحاكمها والمتعلقة بمواضيع أحاسيسي». المرجع نفسه.

(77) «لا يبدو لي أن العقل البشري يمكنه في الوقت نفسه تمييز النفس والجسد وإدراك وحدتهما، على اعتبار ضرورة إدراكهما وكأنهما شيء واحد وسوية وكأنهما اثنان، وهذا يتضمن تناقضاً». A Elisabeth. 28 Juin 1643 - AT III, p. 690.

(78) المرجع نفسه.

(79) «على (ملكة المحاكمة) إذن أن تعطي مفهوماً، لا يمكنه في الحقيقة معرفة اي شيء، ولا يُستخدم كقاعدة إلاّ لهذا الشيء، ولكن ليس قاعدة موضوعية لضبط حكمه، لانه عند ذلك نحتاج إلى ملكة أخرى من المحاكمة تستطيع أن تميّز إذا كانت هذه الحالة أو غيرها تصلح لتطبيق القاعدة». critique du Jugement, préface p. 11.

(80) التأملات الثالثة AT IX, p. 28.

(81) شأن 3 + 2 يساوي 5.

(82) فالتحليل التأملي، بحسب خط سيره الخاص لا يعيدنا إلى الذاتية الحقيقية، فهو يخفي عنا العقدة الحيوية للوعي الإدراكي لأنه يبحث عن شروط إمكانية الكائن المحدد بصورة مطلقة ويخضع لإغراء البداهة الخادعة في اللاهوت بأن العدم ليس شيئاً. إلاّ أن الفلاسفة الذين مارسوا هذا التحليل قد شعروا دائماً بأنه يجب البحث في ما دون الوعي المطلق. وهذا ما رأيناه بالنسبة لديكارت. وقد يكون بإمكاننا تبيانه أيضاً عند Lagneau وآلان Alain.

فالتحليل التأملي، إذا سار إلى نهايته، يجب الاّ يُبقي من جانب الذات على مطبِّع شامل يوجد بالنسبة له منظومة للتجربة، بما في ذلك جسدي والأنا (أناي) التجريبية الموصولين بالعالم بقوانين علم الفيزياء وعلم النفس الفيزيولوجي. فالإحساس الذي نبنيه كامتداد «نفساني» للإثارات الحسية لا ينتمي بالتأكيد إلى المطبِّع الشامل، وكلّ فكرة عن أصل الروح هي فكرة هجين لأنها تضع الروح في الزمن بينما الزمن بالنسبة لها يوجد ويخلط الأنايين (deux Moi). ولكن إذا كنا هذا الروح المطلق، بلا تاريخ، وإذا لم يفصلنا عن العالم الحقيقي شيء، وإذا تكوّنت الانا التجريبية من الانا المتعالية وبسطت نفسها أمامها، فإنه قد يكون علينا اختراق الكثافة نيها، ولا نرى كيف يكون الخطأ ممكناً أو كيف يكون الوهم ممكناً، أو «الإدراك اللاطبيعي» الذي لا يمكن لأي معرفة أن تزيله (Lagneau célèbres leçons pp. 161 - 162). وبإمكاننا أن نقول إن الوهم والادراك بكامله هما دون الحقيقة كما دون الخطأ. إن هذا لا يساعدنا على حلّ المشكلة، لأنه يتوجب علينا عندئذٍ أن نعرف كيف يمكن للروح أن تكون دون الحقيقة والخطأ. عندما نحسّ فإننا لا ندرك إحساسنا كموضوع مكوَّن في شبكة من العلاقات النفسانية الفيزيولوجية. إننا لا نمتلك حقيقة الإحساس. ولسنا في مواجهة العالم الحقيقي. «هذا مشابه للقول بأننا

أفراد وللقول بأن في هؤلاء الافراد توجد طبيعة حسية فيها شيء لا ينتج عن فاعلية المحيط. فلو كان كلّ شيء في الطبيعة الحسية خاضعاً للضرورة ولو كان يوجد بالنسبة لنا شكلٌ للإحساس هو الشكل الصحيح، ولو كان شكل إحساسنا في كل لحظة ينتج عن العالم الخارجي، فإننا عندئذٍ قد لا نحس». (célèbres leçons p. 164) وهكذا لا ينتمي الإحساس إلى نظام المكوِّن، والأنا لا يجده منبسطاً أمامه، وهو ينفلت من نظره، فهو يبدو وكأنه متجمع خلفه ويقوم بدور الكثافة التي تجعل الخطأ ممكناً، فهو يضع الحدود لمنطقة من الذاتية أو العزلة ويصور لنا الذي «يسبق» الروح ويبشّر بولادتها ويستدعي تحليلاً أعمق قد يلقي الضوء على «أصول انتساب المنطق». فالروح تعي ذاتها على أنها «مؤسسة» على هذه الطبيعة. هناك جدلية إذن للمطبَّع والمطبِّع للإدراك والمحاكمة، يمكن خلالها لعلاقتهما أن تنقلب.

المسار نفسه نجده عند آلان في تحليل الإدراك. نحن نعلم أن الشجرة تبدو لي أكبر من الرجل وإن كانت بعيدة عني والرجل قريب مني، إني أميل إلى القول «هنا أيضاً بأن المحاكمة هي التي تكبِّر الشيء. ولكن لنعالج الأمر بانتباه أكبر. فالشيء لم يتغيّر لأن شيئاً بذاته ليس له حجم معيّن، فكبر الشيء هو دائماً مقارن وهكذا فكبر هذين الشيئين وكلّ الأشياء يشكّل كلاً غير قابل للانقسام وبالتالي ليس فيه أجزاء، فالأحجام تُحاكم سوية. من هنا نرى أنه يجب ألاّ نخلط الأشياء المادية، المنفصلة على الدوام والمكوّنة من أجزاء خارجة عن بعضها البعض، بفكرة هذه الأشياء التي لا يمكن قبول أي تجزئة فيها. مهما كان هذا التمييز غامضاً الآن، ومهما كان التفكير به يبقى صعباً، عليكم حفظه بشكل عابر. فالأشياء بمعنىً من المعاني، باعتبارها مادية تقسم إلى أجزاء، وكلّ جزء مختلف عن الآخر، ولكن بمعنى آخر، وباعتبارها أفكاراً، فإن إدراكات الأشياء غير قابلة لانقسام وهي بالتالي بلا أجزاء». (Quatre - vingt - un chapitres sur l'Esprit et les passions, p. 18) ولكن تفحص الروح التي قد تجتاز الأشياء والإدراكات وتحدد بعضها تجاه البعض الآخر، قد لا تكون إذن الذاتية الصحيحة وقد تستعير أيضاً الكثير من الأشياء المعتبرة بذاتها. فالإدراك لا يستنتج حجم الشجرة من حجم الرجل أو حجم الرجل من حجم الشجرة ولا الحجمين من معنى هذين الشيئين، ولكنه يقوم بكلّ ذلك دفعة واحدة: حجم الشجرة وحجم الرجل ودلالتهما كشجرة ورجل، بمعنى أن كلّ عنصر يرتبط بجميع العناصر الأخرى ويؤلّف معها منظراً تتعايش فيه جميع العناصر. إننا بذلك ندخل في تحليل ما يجعل الحجم ممكناً. وبشكل أعمّ يجعل علاقات وخصائص النظام الإسنادي ممكنة، كما ندخل في الذاتية «السابقة لأي هندسة» التي كان يعلن آلان على أنها غير قابلة للمعرفة (ص 29). هذا يعني أن التحليل التأملي يصبح واعياً لذاته بشكل أدق، على أنه تحليل، فهو يدرك بأنه تخلى عن موضوعه الذي هو الإدراك، وبأنه وضع خلف المحاكمة بداهة ووظيفة أعمق منها تجعلها ممكنة، وانه عاد فوجد الظواهر في مقدمة الأشياء. هذه الوظيفة هي التي يضعها علماء النفس أمام أنظارهم عندما يتحدثون عن شكل Gestaltung المنظر. فإنهم يذكرون الفيلسوف بوصف الظواهر ويفصلونها تماماً عن العالم الموضوعي المكوِّن، ويستخدمون تعابير هي تقريباً تعابير آلان.

(83) انظر A. Guruitsch, Recension du Nachwort zu meiner Ideen de Husserl p. 401 et suivantes .-

(84) P. Guillaume, Traité de psychologie, chap. IX, la perception de l'espace .-

(85) La Structure du comportement p. 178.

(86) "Flieszende", Husserl, Esfahrumg und Urteil, p. 428. لقد وعى هوسيرل تماماً، في لمرحلة الاخيرة، ما تعنيه العودة إلى الظاهرة وقطع الصلة ضمناً مع فلسفة الماهيات. وهو بذلك لم يكن يعمل إلاّ على إبراز طرق التحليل التي كان يطبّقها بنفسه منذ زمن طويل، والتنظير لهذه الطرق، كما يدل على ذلك بالتحديد مفهوم الدافع الذي نجده في أعماله قبل مؤلف Ideen.

(87) أنظر القسم الثالث من هذا الكتاب. لقد مارس علم النفس الشكلي نوعاً من التأمل صاغته ظواهرية هوسيرل في نظرية، هل نحن على خطأ في إيجادنا لفلسفة كاملة ضمنية في «نقد فرضية الثبات»؟ بالرغم من اننا هنا لا نقوم بعملية تأريخ، لنُشر إلى القرابة بين النظرية الشكلية والظواهرية، التي تظهر من خلال مؤشرات خارجية أيضاً. ليس صدفة أن يعطي كوهلر KÖHLER لموضوع علم النفس «وصفاً ظواهرياً»، ولا أن يضم كوفكا KOFFKA، التلميذ القديم لهوسيرل، إلى هذا التأثير الأفكار الرئيسية لعلم النفس كما يراه، ويحاول أن يبيّن بأن نقد النزعة النفسانية لا يتجه ضد النظرية الشكلية، فالشكل ليس حدثاً نفسياً من نمط الانطباع، بل مجموعاً ينمّي قانوناً داخلياً للتكوين، . وليس صدفة أخيراً أن يستعيد هوسيرل مفهوم «الصورة» وحتى الشكل، في آخر مراحله، مبتعداً باستمرار عن النزعة المنطقية التي كان قد انتقدها في الوقت الذي انتقد فيه النزعة النفسانية. فالصحيح أن رد فعل النظرية الشكلية ضد الطبيعانية وضد الفكر السببي ليس منطقياً ولا جذرياً كما نرى ذلك في نظريتها للمعرفة التي هي نظرية واقعية بشكل ساذج. فالنظرية الشكلية لا ترى أن الذرّية النفسانية ليست سوى حالة خاصة لحكم مسبق أعم: الحكم المسبق للكائن المحدد أو للعالم، لذلك فهي تنسى أوصافها الأكثر صلاحية عندما تحاول أن تضع لنفسها هيكلية نظرية. فهي ليست بلا عيب إلاّ في المناطق الوسطى من التأمل. وعندما تريد التأمل حول تحليلاتها الخاصة، فإنها تعالج الوعي، بمعزل عن مبادئها، كتجميع «للاشكال». هذا يكفي لتبرير الانتقادات التي وجّهها هوسيرل صراحة للنظرية الشكلية، ولكلّ علم نفس، في زمن كان لا يزال فيه يقابل

القسم الأول

الجسد

إن إدراكنا ينتهي إلى الأشياء، والشيء عندما يتكوَّن يبدو وكأنه السبب لجميع التجارب التي أقمناها مع هذا الشيء أو التي قد نقيمها معه. فعلى سبيل المثال، إنني أرى المنزل المجاور من زاوية معيّنة. وهو قد يُرى بشكل مختلف من الشاطئ الأيمن لنهر السين، وبشكل آخر من الداخل، وبشكل مغاير أيضاً من الطائرة؛ أما المنزل ذاته فليس هو لا هذا المظهر ولا ذاك؛ إنه، على حد تعبير لايبنتز Leibnitz، هندسية وجهات النظر تلك وكلّ وجهات النظر الأخرى الممكنة، فهو المنزل الذي يُرى ولكن ليس من أي مكان. ماذا تعني هذه الكلمات؟ أن نرى ألا يعني دائماً أننا نرى من مكان ما؟ فالقول إن المنزل لا يُرى من أي مكان ألا يعني بأنه غير قابل للرؤية؟ ولكن عندما أقول بأنني أرى المنزل بعيني، لا أقول شيئاً قابلاً للاعتراض: لست أعني أن شبكية وعدسة عيني وعينيّ كأعضاء مادية تقوم بعملها وتجعل المنزل مرئياً بالنسبة لي: فإذا اقتصرت أسئلتي على نفسي، فإنني لا أعلم شيئاً من ذلك. إنني بذلك أريد أن أعبِّر عن طريقة معيّنة للوصول إلى الشيء، ألا وهي «النظرة»، الذي هو أيضاً غير قابل للتشكيك شأن فكرتي الخاصة المعروفة مباشرة من قِبَلي. علينا أن نفهم كيف أن النظر يمكن أن يتمّ من مكان معيّن دون أن ينغلق في وجهة نظره.

إن رؤية الشيء تعني إما أخذه على هامش الحقل البصري والتمكّن من التركيز عليه، وإما الاستجابة فعلياً لهذا الإغراء والتركيز عليه. فعندما أركّز عليه، فإنني أتعلق به، ولكن هذا «التوقف» للنظر ليس سوى شكل لحركته: إنني استمرّ داخل الشيء بالاستكشاف الذي كان يتجه قبل الآن، نحو جميع الأشياء، وبحركة واحدة أقفل المنظر وأفتح الشيء. فالعمليتان لا تتوافقان صدفة: ليست احتمالات تنظيمي الجسدي، مثل بنية شبكية العين، هي التي تُجبرني على رؤية المحيط بشكل مشوش فيما لو أردت رؤية الشيء بوضوح حتى ولو كنت لا أعرف شيئاً عن المخروطيات والعُصَيّات (أعصاب العين) فإنني أدرك بأنه من الضروري إبقاء المحيط مُمَوَّهاً لكي أرى الشيء بشكل أفضل وأن أخسر في العمق ما أربحه في الصورة، لأن رؤية الشيء تعني الغوص فيه، وأن الأشياء تشكّل منظومة بحيث إن أحدها لا يمكن أن يبرز بدون أن يُخفي الأشياء الأخرى. وأكثر تحديداً، فإن الأفق الداخلي للشيء لا يمكن أن يصبح موضوعاً دون أن تصبح الأشياء المحيطة أفقاً، فالرؤية هي فعلٌ ذو وجهين. لأنني لا أماثل

الشيء المفصّل الذي أستحوذ عليه الآن مع الشيء الذي كان نظري ينزلق عليه من قبل مقارناً بوضوح هذه التفاصيل مع ذكرى النظرة الشمولية الأولى. فعندما تُركّز آلة التصوير، في أحد الأفلام على شيء معيّن وتقترب منه لتصويره لنا بشكل مكبَّر، فإننا إذ ذاك نستطيع أن نتذكّر بأن هذا الشيء هو منفضة للسجائر أو يدٌ لشخص معيّن، فنحن لا نعيِّنه بالفعل. وذلك لأن الشاشة التي يعرض عليها الفيلم ليس لها أفق. وعلى العكس من ذلك بالنسبة للنظرة، إنني أوجّه نظري على جزء من المنظر الذي ينتعش ويتمدد، أما الأشياء الأخرى فتتراجع إل الهامش وتدخل في سبات، ولكنها تبقى هنا. إلاّ أن هذا الشيء الذي اركّز عليه حالياً يدخل في إطار آفاق الأشياء الأخرى ويتعرض للرؤية الهامشية، شأن بقية الأشياء التي هي تحت تصرفي. فالأفق اذن هو ما يؤمِّن هويّة الشيء خلال الاستكشاف، وهو المتلازم مع القوة القريبة التي يحتفظ بها نظري عن الأشياء التي قام باستعراضها والنظر المسلط على التفاصيل الجديدة التي سوف يكتشفها. هذا الدور لا يمكن أن يلعبه أي تذكّر واضح ولا أي حدس بارز: فإنهما قد لا يعطيان سوى تركيب محتمل بينما إدراكي يُعطى كإدراك فعلي. إن بنية الشيء ـ الأفق، أي وجهة النظر، لا تزعجني إذن عندما أريد أن أرى الشيء: فإذا كانت واسطة تمتلكها الأشياء لتخفى بها، فهي أيضاً واسطة لدى الأشياء لكي تنكشف. إن النظر هو الدخول في عالم من الكائنات التي تبرز، وهي قد لا تبرز إلاّ إذا كانت قادرة على الاختباء وراء بعضها البعض أو ورائي. وبعبارات أخرى: إن النظر إلى الشيء يعني الحلول فيه ومن هناك مواجهة كلّ الأشياء وفقاً للوجهة التي تديرها نحوه. ولكن، بما أنني أراها هي أيضاً، فإنها تبقى أماكن مفتوحة لنظري، وبحلولي نظرياً فيها فإنني بالتالي أرى الموضوع المركزي لبصري الحالي من زوايا مختلفة. وهكذا فكلّ شيء هو مرآة جميع الأشياء الأخرى. فعندما أنظر إلى المصباح الموضوع على طاولتي، فإنني أعيِّن له، ليس فقط الصفات المرئية لموضعي، بل أيضاً الصفات التي يمكن للمدفأة، للجدران وللطاولة أن «تراها»، فظهر مصباحي ليس سوى الوجه الذي «يبرزه» مقابل المدفأة. إنني أستطيع إذن أن أرى الشيء من حيث إن الأشياء تشكّل منظومة أو عالماً وإن كلّ واحد منها يتحكّم في الأخرى من حوله كمشاهدين لأوجهه المخبّاة وضمانة لاستمرارها جميعاً. إن كل مشاهدة لشيء من قِبَلي تتكرر في الوقت نفسه بين كلّ أشياء العالم التي تُلْتقط وكأنها متعايشة لأن كلّ واحد منها هو كلّ ما «تشاهده» الأشياء الأخرى منه. لذلك فإن الصيغة التي أعطيناها يجب أن تتغيّر؛ فالمنزل ليس ذلك المنزل الذي يُرى من لا مكان، بل المنزل الذي يُرى من كلّ مكان. فالشيء المكتمل شفاف، فهو مُخْتَرق من جميع الجهات بعدد راهنٍ ولا متناهٍ من الأنظار التي تتقاطع في عمقه ولا تترك فيه أيّ جانبٍ خفي.

إن ما قلناه عن الجانب المكاني نستطيع أن نقوله أيضاً عن الجانب الزماني. إذا نظرت إلى المنزل بانتباه وبدون أية فكرة، فإنه يبدو أبدياً، وينبعث منه ما يشبه الدهشة. إنني أراه، بلا شك، من زاوية معيّنة من ديمومتي، ولكنه المنزل نفسه الذي كنت أراه أمس ولكنه أحدث بيوم واحد؛ وهو البيت نفسه الذي يتأمله الشيخ والطفل. وهو بلا شك له عمره وتغيراته؛ ولكنه حتى ولو انهار غداً سيبقى حقيقياً على الدوام كما هو اليوم، وكلّ برهة من الزمن تتخذ شاهِداً كلّ البرهات الأخرى، فهي تُبْرِز عندما تحدث، «كيف أن الأمور سوف تجري» و «كيف يمكن أن

تنتهي»، وكلّ حاضر يدعم بشكل نهائي نقطة معيّنة في الزمن الذي يستدعي التعرّف على كلّ النقاط الأخرى، فالشيء يُرى إذن من جميع الأزمان كما يُرى من كلّ الأمكنة وبالوسيلة نفسها التي هي بنية الأفق. فالحاضر إذن يبقى مُمسكاً بالماضي المباشر، دون أن يتخذه كموضوع وكما أن هذا الأخير يمسك بالماضي المباشر الذي سبقه فإن الزمن الذي مرّ يُستعاد بكامله ويجري التقاطه في الحاضر. والامر نفسه يمكن أن يصح على المستقبل القريب الكامن الذي له هو أيضاً أفقه الخاص. ولكن مع ماضيَّ المباشر املك ايضاً افق المستقبل الذي كان يحيط به، أملك إذن حاضري الفعلي الذي يُرى وكأنه مستقبل هذا الماضي. فمع المستقبل الكامن أملك أفق الماضي الذي سوف يحيط به، وأملك إذن حاضري الفعلي وكأنه ماضي هذا المستقبل. وهكذا بفضل الأفق المزدوج في التمدد والتقلص، يمكن لحاضري أن يكون حاضراً واقعاً لا يلبث أن يسير إلى حتفه من جرّاء سير الزمن ليصبح نقطة ثابتة يمكن تعيينها في زمن موضوعي معيّن.

ولكن، مرة أخرى، إن نظري البشري لا يطال مطلقاً من الشيء إلاّ وجهاً واحداً، حتى ولو كان بواسطة الآفاق، يهدف إى التقاط جميع الأوجه الأخرى . فهو لا يمكن أن يُقابَل أبداً بالنظرات السابقة أو بنظرات الأشخاص الآخرين إلاّ بواسطة الزمن واللغة. وإذا أخذت بالاعتبار النظرات المشابهة لنظراتي التي تفتش المنزل من كلّ الجهات وتحدّده، فإنني بذلك لا أملك سوى سلسلة متوافقة وغير محددة من النظرات عن الشيء، ولا أملك الشيء في اكتماله. وبالشكل ذاته، وبالرغم من أن حاضري يستجمع في نفسه الزمن الماضي والزمن الآتي، فإنه لا يمتلكهما سوى في المقصد، وإذا كان مثلاً وعيي الحالي لماضيّ يبدو لي أنه يغطي تماماً ما كان عليه هذا الماضي، فإن ما أدعي أنني ألتقطه ليس ذلك الماضي بذاته، بل هو ماضيّ كما أراه الآن والذي قد أكون عدّلته. كذلك، فإنني في المستقبل قد لا أعرف الحاضر الذي أعيشه الآن. وهكذا فإن تآلف الآفاق ليس إلاّ تآلفاً افتراضياً، وهو لا يعمل بالفعل وبدقة إلاّ في المحيط المباشر للشيء. فالمحيط البعيد ليس في متناولي: وهو ليس مكوَّناً من مواضيع أو ذكريات قابلة للتمييز، إنه أفق مجهول لا يمكنه أن يؤدي شهادة دقيقة ويترك الشيء غير مكتمل ومفتوحاً كما هو في الواقع في التجربة الإدراكية. بهذا الانفتاح تنقضي جوهرية الشيء. وإذا كان عليه أن يتوصل إلى كثافة تامة، وبعبارات أخرى، إذا كان يجب أن يكون هناك شيء مطلق، من الضروري أن يكون هناك عدد لا متناهٍ من وجهات النظر المختلفة والمتجمِّعة في تعايش بالغ الدقة، وأن يُعطى ذلك برؤية واحدة لها آلاف من النظرات. فالمنزل له أنابيب المياه وله طابق سفلي، وقد يكون في جدرانه شقوق تتسع دون أن يراها أحد. إننا لا نرى كلّ ذلك، ولكن المنزل يحويها كما يحوي على نوافذه ومداخنه البادية للعيان بالنسبة لنا. إننا ننسى الإدراك الحالي للمنزل: فكلّ مرة نستطيع فيها مقارنة ذكرياتنا بالأشياء التي تنتسب إليها، نُفاجأ بالتغيّرات الناجمة عن مرور الزمن، مع أخذٍ بالاعتبار الأسباب الأخرى للخطأ. ولكن نعتقد بأن هناك حقيقة للماضي، فإننا نسند ذاكرتنا إلى ذاكرة كبرى للعالم، يوجد المنزل كما كان فعلاً في ذلك اليوم وهذا ما يؤسس لكينونته الحالية. والشيء بحد ذاته ـ وكما يتطلب منا أن نعتبره ـ ليس فيه جانب مغلَّف، فهو يُعرض أمامنا بكامله. أجزاؤه تتعايش خلال استعراض نظرنا لها

مداورةً، وحاضره لا يمحي ماضيه ومستقبله سوف لا يمحي حاضره. إن موقع الشيء يجعلنا إذن نجتاز حدود تجربتنا الفعلية التي تتحطم في كائن غريب، بحيث إنها تعتقد، من أجل أن تنتهي، بأنها تأخذ من هذا الكائن كلّ ما تعلّمنا إياه. إن نشوة التجربة هذه هي التي تجعل من أي إدراك إدراكاً لشيء معيّن. ونظراً لتركيزي على الكائن ونسياني للجوانب المختلفة لتجربتي، فإنني أعالج هذا الكائن بعد الآن كموضوع أو كشيء، وأستنتجه من علاقة بين الأشياء. واعتبر جسدي، الذي هو وجهة نظري على العالم، وكأنه أحد أشياء هذا العالم. والوعي الذي أملكه عن نظري بأنه وسيلة للمعرفة، أكبته وأعامل عينيَّ وكأنهما أجزاء من المادة. فإنهما بعد ذلك يأخذان مكاناً في المجال الموضوعي نفسه حيث أعمل على تركيز وضع الموضوع الخارجي وأعتقد بأنني أخلق وجهة النظر المدرَكة بإسقاط الأشياء على شبكيّة العين. كذلك أعالج تاريخي الإدراكي الخاص كنتيجةٍ لعلاقاتي مع العالم الموضوعي، ويصبح حاضري، الذي هو وجهة نظري على الزمن، لحظةً من الزمن بين جميع اللحظات الأخرى، وتصبح ديمومتي انعكاساً أو وجهاً مجرداً من الزمن الشمولي، كما يصبح جسدي شكلاً من المجال الموضوعي. وكذلك أخيراً، إذا كانت الأشياء التي تحيط بالمنزل أو تسكنه تبقى كما هي في التجربة الإدراكية، أي نظرات مقتصرة على وجهة نظر معيّنة، فإن المنزل قد لا يُعتبر ككائن مستقل. وهكذا فإن موقع شيء واحد بالمعنى الكامل يتطلّب تركيب جميع هذه التجارب في فصل واحد متعدد الموضوعات. وهو بذلك يتعدّى التجربة الإدراكية وتآلف الآفاق - شأن مفهوم الكون، أي الشمولية المكتملة والبارزة، حيث تكون العلاقات في تحديد متبادل يتعدى تحديد العالم، أي في تعددية مفتوحة وغير محدودة حيث تكون العلاقات في تداخل متبادل[1]. إنني أنفصل عن تجربتي وأنتقل إلى الفكرة. فالفكرة كالموضوع تدّعي بأنها هي نفسها بالنسبة للجميع، وصالحة لكلّ الأزمان ولكلّ الأمكنة، وتحديد الشيء في نقطة معيّنة من الزمان والمكان الموضوعين يبدو في النهاية وكأنه التعبير عن قوة ضاغطة كونية[2]. إنني لن أعود أهتم لجسدي، ولا للزمن، ولا للعالم كما أعيشها في المعرفة السابقة على المحمول، وفي الاتصال الداخلي الذي أقمته معها. ولا أتكلم إلاّ عن جسدي كفكرة، وعن الكون كفكرة، وعن فكرة المكان وفكرة الزمان. وهكذا يتكوّن فكر «موضوعي» (كما يقول كيركيغارد)، - فكر الإحساس العام، فكر العلم - الذي يجعلنا أخيراً نفقد الصلة مع التجربة الإدراكية التي هي نتيجته ومحصلته الطبيعية. إن كلّ حياة الوعي تقوم على تعيين الأشياء، لأنها ليست وعياً، أي معرفة لنفسها، إلاّ لكونها تسيطر على ذاتها وتلتقط نفسها كموضوع قابل للتعيين. ومع ذلك فإن الموقع المطلق لموضوع واحد هو موت الوعي، لأنه يجمّد كلّ التجربة وكأنه بلّورة إذا ما أدخلت في محلول معيّن تجعله يتحوّل إلى جماد بلّوري على الفور.

إننا لا نستطيع أن نبقى في هذا التعاقب بأن لا نفهم شيئاً من الذات أو لا نفهم شيئاً من الموضوع. علينا أن نكتشف أصل الموضوع في قلب تجربتنا بالذات، وأن نصف ظهور الكائن وأن نفهم بشكل مفارق كيف يوجد بالنسبة لنا الشيء لذاته. وبما أننا لا نريد أن نعطي حكماً مسبقاً فإننا نأخذ الفكر الموضوعي بحرفيّته ولا نطرح عليه أسئلة لا يطرحها هو نفسه. وإذا قمنا بإيجاد التجربة خلف هذا الفكر، فإن هذا الانتقال لا يندفع إلاّ بحَيْرَته الذاتية. فلنعتبره إذن

يعمل على تكوين جسدنا كموضوع، ذلك أن هذه اللحظة هي حاسمة في أصل العالم الموضوعي. إننا نرى بأن الجسد الخاص يتهرّب، حتى في العلم، من المعالجة التي نريد أن نفرضها عليه. وبما أن أصل الجسد الموضوعي ليس سوى لحظةٍ في تكوين الموضوع، فإن الجسد بانسحابه من العالم الموضوعي، سيجرّ معه الخيوط القصدية التي تربطه بمحيطه وسيكشف لنا في النهاية الذات المدركة كما يكشف العالم المدرَك.

الهوامش

(1) HUSSERL,Umsturzt der Kopernikanischen Lehre: die Erde als Ur - Arche bewegt sich nicht

(2) «إنني أفهم بقوة الحكم وحدها التي تُبقي في نفسي ما كنت اعتقد بانني آراه بعيني» .Deuxième Meditation AT. IX

الفصل الأول

الجسد كموضوع والفيزيولوجيا الآلانية

لقد رأينا أن تعريف الموضوع يعني أنه يوجد جزءٌ خارج جزء، وبالتالي فهو لا يقبل بين أجزائه أو بينه وبين المواضيع الأخرى سوى علاقات خارجية وآلية، إما بالمعنى الضيّق لحركة قائمة ومنتقلة، وإما بالمعنى الواسع لعلاقة وظيفية خاضعة للتغيّر. فلو أردنا إدخال الجسم في عالم المواضيع وإقفال هذا العالم من خلاله، لكان من الضروري التعبير عن عمل الجسد في لغة الشيء في ذاته En soi واكتشاف خلف السلوك التبعية الطوليّة بين المثير واللاقط، وبين اللاقط Empfinder[1]. إننا نعلم بلا شك أن محدِّدات جديدة تبرز في دائرة السلوك، وأن نظرية الطاقة الخاصة للأعصاب مثلاً تمنح الجسم القدرة على تحويل العالم الفيزيائي (الطبيعي). ولكنها كانت بالضبط تعزو للأجهزة العصبية القوة الخفيّة على خلق البنى المختلفة لتجربتنا، وفي حين يكون البصر واللمس والسمع وسائل لبلوغ الشيء، فإن هذه البنى تجد نفسها متحوِّلة إلى صفات متماسكة ومشتقة من التمييز المحلي للأعضاء المعنيّة. وهكذا يمكن للعلاقة بين المثير والإدراك أن تبقى واضحة وموضوعية، والحدَث النفس ـ فيزيائي كان يشبه نمط علاقات السببية «الاجتماعية». إن الفيزيولوجيا الحديثة لم تعد تركن إلى هذه المداورات. ولم تعد تربط الصفات المختلفة للحس نفسه ومعطيات مختلف الحواس بأدوات متميّزة. في الحقيقة، إن إصابة المراكز العصبية بجروح وحتى إصابة الأعصاب الموصلة لا تؤدي إلى فقدان بعض الصفات الحسية أو بعض المعطيات الحواسية، بل إلى تبسيط الوظيفة. لقد أشرنا إلى ذلك سابقاً: مهما كان موضع الجرح في المسالك الحواسية، ومهما كان سببه، فإننا قد نشهد مثلاً تجزئة في الإحساس تجاه الألوان؛ في البداية تتغيّر جميع الألوان، طابعها الأساسي يبقى ذاته، وإنما إشباعها يتناقص ومن ثم يتبسّط طيف الألوان بحيث يقتصر على أربعة ألوان: الأصفر والأخضر والأزرق والأحمر الأرجواني، وحتى إن جميع الألوان ذات الموجات القصيرة تقترب نحو نوع من الأزرق، وجميع الألوان ذات الموجات الطويلة تتجه نحو نوع من الأصفر، والرؤية قد تتغيّر بين لحظة وأخرى بحسب درجة التعب. ونصل أخيراً إلى موجة موحّدة في الرمادي، بالرغم من أنه يمكن للظروف الملائمة (كالتناقض، وطول فترة العرض) أن تؤدي مرحلياً إلى ازدواجية الموجة[2]. إن تنامي

الجرح في المادة العصبية لا يقضي إذن تباعاً على المضامين الحسية بشكل قاطع، ولكنه يجعل شيئاً فشيئاً التمييز الفاعل للإثارات غير واضح، هذا التمييز الذي يبدو وكأنه الوظيفة الأساسية للجهاز العصبي، وعلى المستوى نفسه، بالنسبة للجروح غير القشرية التي تطال الإحساس اللمسي، إذا كانت بعض مضامينها (مثل الحرارة) أكثر تعرّضاً وتزول قبل غيرها، فهذا لا يعني أن قطاعاً معيّناً، مختلاً عند المريض، يُستخدم لإحساس الحار والبارد لأن الإحساس الأساسي سوف يُستعاد إذا وسّعنا مجال المثير[3]، بل إن الإثارة لا تنجح في اتخاذ شكلها النموذجي إلاّ بالنسبة لمثير أكثر فعالية. إن الجروح المركزية يبدو أنها لا تطال الصفات بينما بالمقابل تغيِّر التنظيم المكاني للمعطيات وإدراك الاشياء. وهذا ما دفع إلى افتراض مراكز عرفانية متخصصة في موضعة وتأويل الصفات. في الحقيقة تبرهن الأبحاث الحديثة أن الجروح المركزية تؤثّر بشكل خاص على إطالة الفترات الزمنية التي تتضاعف عند المريض مرتين أو ثلاثة. فالإثارة تحدث تأثيراتها ببطء أكثر، وهذه التأثيرات تبقى لفترة أطول، والإدراك اللمسي للخشونة مثلاً يصبح معرَّضاً من حيث إنه يفترض تسلسلاً في الانطباعات المحصورة أو وعياً دقيقاً لمختلف مواقع اليد[4]. إن الموضعة المبهمة للمثير لا تُفسَّر بإبادة أحد المراكز المُمَوضِعة، بل بتباين مستويات الإثارات التي لا تعود تنجح في أن تنتظم ضمن شمولية ثابتة حيث قد تتقبّل كلّ واحدة منها قيمة موحَّدة ولا تظهر إلى الوعي إلاّ من خلال تغيُّرٍ محصور[5]. وهكذا فإن إثارات الحاسة نفسها تختلف بحسب الشكل الذي تنتظم فيه المثيرات الأولية عفوياً في ما بينها، أكثر مما تختلف بحسب الأداة المادية، وهذا الانتظام هو العامل الحاسم على مستوى «الصفات» الحسيّة كما على مستوى الإدراك. إنه هو أيضاً، وليس الطاقة المحددة للجهاز المعني، الذي يجعل مثيراً معيّناً يدفع إلى إحساس لمسي أو إلى إحساس حراري. إذا أثرنا بواسطة شعرة، ولمرات عدة، منطقة معيّنة من الجلد، فإننا نحصل على إدراكات دقيقة، مميّزة بوضوح ومموضعة كلّ مرة في النقطة ذاتها. وكلما تكررت الإثارة، أصبحت الموضعة أقلّ دقة، ويتمدد الإدراك في المساحة، وفي الوقت نفسه لا يعود الإحساس محدّداً: لا نعود نحس بالتماس، بل بالحروق، تارةً بالبرودة وتارةً بالحرارة. وبعد ذلك أيضاً يعتقد الفرد بأن المثير يتحرك ويرسم دائرة على جلده. وفي النهاية لا يعود يحس بشيء[6] هذا يعني أن «الصفة الحسية» والمحدِّدات المكانية للمدرَك وحتى وجود أو غياب الإدراك ليست نتائج للوضعية القائمة خارج لجسم، ولكنها تمثّل الكيفية التي يتخطى بها الجسم المثيرات ويستند إليها. فالإثارة لا تدرَك عندما تبلغ عضواً حسياً غير «متوافق» معها[7]. إن وظيفة الجسم في التقاط المثيرات هي إلى حد ما «تصور» شكلاً معيّناً للإثارة[8]. «فالحدث النفس - فيزيائي» لم يعد إذن من نمط السببية «الاجتماعية»، والدماغ يصبح مكان «ضبط الشكل» الذي يجري حتى قبل المرحلة القشرية، والذي يشوش، منذ الدخول إلى الجهاز العصبي، العلاقات بين المثير والجسم. فالإثارة تُلتقط ويُعاد تنظيمها بوساطة وظائف جانبية تجعلها تشبه الإدراك الذي سوف تثيره. فهذا الشكل الذي يُرسم في الجهاز العصبي، وهذا التمدد للبنية، لا أستطيع أن أتصورهما كسلسلة من المسارات الغائبة عني أو كانتقالٍ للحركة أو كتحديدٍ لمتغيّر من قبل متغير آخر. إنني لن أتمكن من معرفة ذلك عن بُعدٍ. فإذا خمّنت ما

يمكن أن تكون عليه، فذلك بِتَرْك الجسد الموضوع هناك، جزءاً خارج جزء، ومستنداً إلى الجسد الذي لي معه تجربة حالية، مثل الصورة التي بها تخدع يدي الشيء الذي تلمسه باستباق المثيرات وبرسمها بنفسها الشكل الذي سوف أدركه. لا أستطيع أن أفهم وظيفة الجسد الحي إلاّ بإنجازها بنفسي وبالقدر الذي أكون فيه جسداً ينهض نحو العالم.

وهكذا فإن إدراك الخارج يتطلب ضبط المثيرات في شكل معيّن، ووعي الجسد يجتاح الجسد، والنفس تنتشر على كلّ أجزائها، والسلوك يتجاوز قطاعه المركزي. ولكن بالإمكان الإجابة أن «تجربة الجسد» هذه هي نفسها «تصوُّر»، «واقع نفساني» وهي بهذه الصفة تختم سلسلة من الأحداث النفسانية والفيزيولوجية التي هي وحدها تُعتبر من «الجسد الحقيقي» ألا يشبه جسدي تماماً الأجساد الخارجية، أي موضوعاً يمارس تأثيره على أجهزة لاقطة ويفسح المجال في النهاية لوعي الجسد؟ ألا يوجد نوع من «إدراك الداخل» كما يوجد «إدراك الخارج»؟ ألا أستطيع أن أجد في الجسد خيوطاً ترسلها الأعضاء الداخلية إلى الدماغ، تلك الخيوط منتظمة بشكل معيّن لإعطاء الروح فرصة الإحساس بالجسد؟ بهذا يجري إقصاء وعي الجسد والروح معاً، ويعود الجسد ليصبح هذه الآلة المنظَّفة جيداً التي كاد المفهوم الغامض للسلوك أن يُنسينا إيّاها. فإذا حلَّت إثارة معيّنة. عند مبتور القدم مثلاً، محل إثارة القدم على طول المسافة بين الجزء المتبقي من القدم والدماغ، فإن الشخص المعني سوف يشعر بأن له قدماً وهمياً، لأن النفس تتّحد فوراً بالدماغ وبه وحده.

ماذا نقول في هذا الفيربولوجيا الحديثة؟ إن التخدير بالكوكايين لا يلغي العضو الوهمي، هناك أعضاء وهمية دون أي بتر تلي جروحاً في الدماغ[9]. وأخيراً فإن العضو الوهمي يحفظ غالباً الوضعية ذاتها التي كان يحتلها الذراع الحقيقي عند حدوث الجرح: جريح الحرب لا يزال يشعر في ذراعه الوهمي شظايا القنابل التي مزقت ذراعه الحقيقي[10]. هل يجب إذن استبدال «النظرية الطرفية» «بنظرية مركزية»؟ ولكن النظرية المركزية قد لا تُكسِبنا شيئاً إذا كانت لم تُضِفْ إلى الشروط الطرفية للعضو الوهمي سوى آثار دماغية. لأن مجموعة الآثار الدماغية لا تستطيع تصوير علاقات الوعي التي تتدخل في الظاهرة. فهي في الواقع تتعلق بمحدِّدات «نفسانية». إن الانفعال، أو إحدى المناسبات التي تذكِر بحادث الجرح تؤدي إلى ظهور العضو الوهمي عند أشخاص لم يعرفوا قبلاً هذا العضو الوهمي[11]. قد يحدث أن الذراع الوهمي، الذي كان كبيراً بعد إجراء العملية الجراحية مباشرةً، يتقلص فيما بعد ليقتصر أخيراً على الجذع المتبقي «مع رضوخ المريض لقبول عملية البتر»[12]. إن ظاهرة العضو الوهمي تتوضح هنا من خلال ظاهرة الإدراك anosognosie الحسي الذاتي، التي تتطلب كما يبدو تفسيراً نفسانياً. فالأشخاص الذين يجهلون بشكل منهجي يدهم اليمنى المشلولة ويمدون اليد اليسرى عندما نطلب منهم اليمنى، يتكلمون عن ذراعهم المشلول وكأنه «حيّة طويلة وباردة»، مما يُقصي فرضية التخدير الحقيقي ويُبرز فرضية رفض العجز[13]. هل يجب القول إذن إن العضو الوهمي هو ذكرى، إرادة أو اعتقاد، وإذا لم يكن هناك تفسير فيزيولوجي، بالإمكان إعطاء تفسير نفساني؟ مع أنه لا يمكن لأي تفسير نفساني أن يتجاهل بأن قطع الأعصاب الحسية التي تذهب نحو المخ يلغي العضو الوهمي[14]. يجب إذن أن نفهم كيف تتدامج

وتتداخل المحددات النفسانية والشروط الفيزيولوجية بعضها مع البعض الآخر: إننا لا نفهم كيف أن العضو الوهمي، إذا كان يتعلق بالشروط الفيزيولوجية وإذا كان بهذه الصفة نتيجة لسببية بصيغة الغائب، يمكن من جهة أخرى أن يتعلق بالتاريخ الشخصي للمريض، بذكرياته، بانفعالاته أو بإراداته. لأنه لكي تتمكن سلسلتا الشروط من أن تحددا سويةً الظاهرة، كما يحدد تركيبان محصّلة واحدة، يلزمهما نقطة ارتكاز واحدة أو أرضية مشتركة، وهكذا لا يمكننا أن نرى ما هي الأرضية المشتركة بين «الوقائع الفيزيولوجية» القائمة في هذا المجال و «الوقائع النفسانية» التي ليست في أي مكان، أو حتى مع المسارات الموضوعية مثل السوائل العصبية التي تنتمي إلى مجال الشيء في ذاته، وإلى حركة تفكّر ذاتية مثل القبول أو الرفض، وعي الماضي والانفعال التي تنتمي إلى مجال الشيء لذاته. بالإمكان إذن اعتبار النظرية المختلطة للعضو الوهمي، تلك النظرية التي تقبل مجموعتي الشروط[15]، صالحة كتعبير عن وقائع معروفة: ولكنها نظرية غامضة في الأساس. فالعضو الوهمي ليس مجرد نتيجة لسببية موضوعية كما أنه ليس نتيجة تفكّر ذاتي. وهولا يمكنه أن يكون خليطاً بين الإثنين إلاّ إذا وجدنا الوسيلة لمَفْصَلة «النفساني» و «الفيزيولوجي»، «الشيء لذاته» و «الشيء في ذاته» وترتيب التلاقي بينها، إذا كانت المسارات بصيغة الغائب والأفعال الشخصية تستطيع أن تندمج في وسط مشترك بينها.

من أجل وصف الاعتقاد بالعضو الوهمي ورفض البتر، يتحدث بعض الكُتّاب عن «القمع» أو عن «الكبت العضوي»[16]. هذه التعابير غير الديكارتية تجبرنا على تكوين فكرة حول الفكر العضوي الذي من خلاله قد تصبح العلاقة بين «النفساني» و «الفريولوجي» معقولة. لقد لاحظنا في مكان آخر، وعلى أصعدة مختلفة، ظواهر تتجاوز مسألة التعاقب بين النفساني والفيزيولوجي، بين الغائية الصريحة والآلانية[17]. عندما تستبدل الحشرة الرجل لمقطوعة برجل صحيحة من خلال فعل غريزي بحت، فليس ذلك، كما رأينا، سوى عملية إغاثة قائمة مسبقاً تُجري الاستبدال بشكل أوتوماتيكي محل الدورة التي أصابها العطل. ولكن لا يتم ذلك لأن الحيوان يعي الغاية التي عليه أن يبلغها وبالتالي يستعمل أعضاءه وكافة الوسائل، لأن الإبدال في هذه الحالة يجب أن يحدث كلما جرت إعاقة الفعل، ونحن نعلم أن ذلك لا يحدث إذا بقيت الرجل موصولة. وبكل بساطة يستمر الحيوان في البقاء في العالم نفسه ويتوجه نحوه بكل قواه. فالعضو الموصول لا ينوب عنه العضو الحر لأنه يبقى مأخوذاً في حساب الكائن الحيواني، وبالتالي فإن مجرى النشاط باتجاه العالم يمرّ عبر هذا العضو. لا يوجد هنا خيارات أكثر من تلك التي نجدها في نقطة الزيت التي تستخدم كل قواها الداخلية لحل عمليّ لمسألة الحد الأقصى والحد الأدنى التي تطرح عليها. فالفرق هو فقط في أن نقطة الزيت تتكيّف مع قوىً خارجية معيّنة، بينما الحيوان يُسقط بنفسه معايير محيطه ويطرح بنفسه عناصر مشكلته الحياتية[18]؛ ولكن الأمر هنا يتعلق بأسبقية النوع وليس بخيار شخصي. وهكذا فإن ما نجده خلف ظاهرة النيابة (نيابة العضو عن غيره) هي حركة الكائن في العالم، وقد حان الوقت للتدقيق في مفهوم هذه الظاهرة، عندما نقول إن حيواناً يوجد وإن له عالماً، أو إنه في عالم، فإننا لا نبغي القول بأن له إدراكاً لهذا العالم أو له وعياً موضوعياً للعالم. فالوضعية التي تُطلق

العمليات الغريزية ليست متمفصلة تماماً ومحدَّدة، ولا نملك معناها الشامل، كما تدلّ على ذلك الصورة كافية أخطاء الغريزة وعماوتها. وهي لا تعطي سوى دلالة عملية، ولا تستدعي سوى تعرُّف جسديّ، وهي مُعاشة كوضعية «مفتوحة» وتدعو حركات الحيوان كما تدعو النوتات الموسيقية الأولى في لحن معيّن نمطاً من اللحن دون أن يكون معروفاً من قبله، وهذا هو بالضبط الذي يسمح للأعضاء بأن يحلّ واحدها محل الآخر وأن تكون جميعها متعادلة أمام بداهة المهمة. فإذا كان «الكائن في العالم» يشد الفرد إلى «وسط» معيّن فهل يمكن القول إنه أشبه «بالانتباه إلى الحياة» على حد قول برغسون، أو «وظيفة الواقع» كما عند جاني Janet؟ فالانتباه إلى الحياة هو وعينا «للحركات الناشئة» في جسدنا. ولكن الحركات الارتكاسية، الأولية أو الناجزة، ليست بعد سوى مسارات موضوعية يمكن للوعي أن يلاحظ تطوّرها ونتائجها، ولكنه لا ينخرط فيها[19]. في الحقيقة إن الارتكاسات ذاتها ليست أبداً مسارات عمياء: فهي تُضْبَط وفق «معنى» الوضعية، وتعبِّر عن اتجاهنا نحو «وسط سلوكي» مثل تأثير «الوسط الجغرافي» علينا. وهي ترسم عن بُعْد بنية الموضوع دون انتظار الإثارات الدقيقة. إن هذا الحضور الشامل للوضعية هو الذي يعطي معنىً للمثيرات الجزئية ويجعل لها حسابا وقيمة ووجوداً بالنسبة للجسم. فالارتكاس لا ينتج من المثيرات الموضوعية، فهو يتجه نحوها ويشحنها بمعنى لم تحصل عليها منفردة أو كعوامل فيزيائية، بل حصلت عليها فقط كوضعية. فالارتكاس يوجد المثيرات كوضعية، وهو يدخل معها في علاقة «معرفة». أي أنه يعيِّنها وكأنها معدّة للمواجهة. فالارتكاس، من حيث إنه ينفتح على معنى الوضعية، والإدراك من حيث إنه لا يطرح نفسه أولاً كموضوع للمعرفة ولكونه مقصداً لكينونتنا الشاملة هما نمطان لهما نظرة سابقة للموضوعية وهو ما ندعوه بالكائن في العالم. يجب أن نتعرّف، في ما دون المثيرات والمحتويات الحسية، على نوع من الحاجز الداخلي الذي يحدّد أكثر منها ما تهدف إليه في العالم ارتكاساتنا وإدراكاتنا، ومنطقة عملياتنا الممكنة والحماس الذي يكتنف حياتنا. بعض الأشخاص يستطيعون الاقتراب من العمى دون أن يكونوا قد غيروا في «عالمهم»: نراهم يصطدمون بالأشياء في أي مكان، ولكنهم لا يعون بأنهم فقدوا الصفات البصرية وبنية سلوكهم لا تتغيّر. هناك مرضى آخرون، عكس هؤلاء، يفقدون عالمهم حالما تنفلت منهم محتوياته، يتخلون عن حياتهم العادية حتى قبل أن تصبح مستحيلة، ويصبحون عُجّزاً قبل الأوان ويقطعون الصلة الحياتية مع العالم قبل أن يفقدوا الصلة الحواسية. يوجد إذن بعض الثبات في «عالمنا»، وهو مستقلٌ نسبياً عن المثيرات، ويمنع من معاملة الكائن في العالم كمجموعة من الارتكاسات، - إنها طاقة معيّنة لدافع الوجود، مستقلة نسبياً عن أفكارنا الإرادية، وهي تمنع من معاملة الكائن وكأنه فعل وعي. ولكونه نظرة سابقة للموضوعية فإن الكائن في العالم يستطيع أن يتميّز عن أي مسار بصيغة الغائب، عن أي صيغة تمددية، كما يتميّز عن أي تفكّر ذاتي وعن أية معرفة بصيغة الأنا، - وهو بذلك يستطيع أن يحقق الوصلة بين «النفساني» و «الفزيولوجي».

لنعد الآن إلى المشكلة التي انطلقنا منها. إن الإدراك الحسي الذاتي والعضو الوهمي لا يقبلان لا تفسيراً فيزيولوجياً، ولا تفسيراً نفسانياً، ولا تفسيراً مختلطاً، بالرغم من أنه

باستطاعتنا وصلهما بمجموعتَي الشروط. فالتفسير الفيزيولوجي قد يعتبر الإدراك الحسي الذاتي والعضو الوهمي مجرد إلغاء أو مجرد إلحاح الأثارات الإدراكية الداخلية. بالنسبة لهذه الفرضية فالإدراك الحسي الذاتي هو وجود جزء من تصوّر الجسد المعيّن، لأن العضو المناسب هو هنا قائم والعضو الوهمي هو وجود جزء من تصوّر الجسد الذي هو قد لا يكون مُعطىً، لأن العضو المناسب غير موجود هنا. وإذا أعطينا الآن للظواهر تفسيراً نفسانياً، فإن العضو الوهمي يصبح ذكرى، حُكماً إيجابياً أو إدراكاً، والإدراك الحسي الذاتي يصبح نسياناً، حكماً سلبياً أو لا إدراكاً. في الحالة الأولى، العضو الوهمي هو وجود فعلي لتصوّر، والإدراك الحسي الذاتي هو غياب فعلي للتصوّر. وفي الحالة الثانية العضو الوهمي هو تصوّر لوجود فعلي، والإدراك الحسي الذاتي هو تصور لغياب فعلي، في كلتا الحالتين لا نخرج من مقولات العالم الموضوعي حيث لا حلّ وسط بين الحضور (الوجود) والغياب. في الحقيقة إن المصاب بالإدراك الحسي الذاتي لا يجهل ببساطة العضو المشلول: إنه لا يستطيع الانحراف عن العجز إلاّ لأنه يعلم أنه يمكن الالتقاء به، وذلك شأن الشخص، في التحليل النفسي، الذي يعلم ما لا يريد رؤياه مواجهة، وإلاّ فهو قد لا يستطيع تجنّبه جيداً. إننا لا نفهم غياب أو موت صديق إلاّ عندما ننتظر منه جواباً ونشعر بأنه لم يعد هناك جواب؟ كذلك فإننا نتجنّب السؤال لكي لا ندرك هذا الصمت؛ إننا ننحرف عن مناطق حياتنا حيث بالإمكان مقابلة هذا العدم، هذا يعني أننا نتوقع هذه المناطق. كذلك فإن المُصاب بالإدراك الحسي الذاتي يُخْرِج ذراعه المشلول من حيِّز الاستعمال لكي لا يشعر بفشله، ولكن هذا يعني أن له معرفة سابقة للوعي عن هذا الفشل. صحيح أن الشخص، في حالة العضو الوهمي، يبدو أنه يتجاهل البتر ويعتمد على وهمه كما يعتمد على عضو حقيقي، لأنه يحاول أن يمشي بقدمه الوهمي لا يثنيه السقوط عن المحاولة تكراراً. ولكنه يصف جيداً الخصائص الدقيقة للقدم الوهمي، حركيتها الفريدة مثلاً، وإذا كان يعاملها عملياً كعضو حقيقي، فلأنه، كالشخص الطبيعي لا يحتاج من أجل الانطلاق. لإدراكٍ واضح ومُمَفصل لجسده: يكفيه أن يكون هذا الجسد «تحت تصرفه» كقوة غير منقسمة ويعتبر القدم الوهمي موصولة به بشكل غامض. إن وعي القدم الوهمي، يبقى إذن هو الآخر، مبهماً. فمبتور القدم يشعر به كما أشعر تماماً بوجود صديق، مع أنه ليس تحت نظري، فهو لم يفقد قدمه لأنه يستمر بالتعاطي معه، وذلك شأن بروست Proust الذي لاحظ موت جدته دون أن يفقدها طالما أنه يحتفظ بها في أفق حياته. إن الذراع الوهمي ليس تصوّراً للذراع. بل حضور مزدوج لذراع ما. إن رفض البتر في حالة العضو الوهمي أو رفض العجز في حالة العضو المشلول الذي يستمر الإحساس به ذاتياً، ليسا قرارين عن سابق تصميم ولا يجريان على مستوى الوعي التقريري الذي يأخذ موقفاً واضحاً بعد أن يأخذ بالاعتبار مختلف الاحتمالات. إن إرادة امتلاك جسد صحيح أو رفض الجسد المريض لا يُصاغان لذاتهما، فتجربة الذراع المبتور كأنه حاضر، أو الذراع المريض وكأنه غائب ليسا من قبيل القول «أفكر أن...».

هذه الظاهرة، التي تشوّهها أيضاً التفسيرات الفيزيولوجية والنفسانية، يمكن فهمها بالعكس من زاوية الكائن في العالم. فالذي في داخلنا يرفض البتر والعجز، هو ذلك الأنا المنخرط في عالم فيزيائي معيّن وعالم إنساني علائقي، هذا الأنا يستمر بالتوجه نحو عالمه بالرغم من

حالات العجز والبتر، وهو، من هذا المنطلق، لا يعترف بها حكماً. ان رفض العجز ليس إلاّ الوجه الآخر لانخراطنا في العالم، هو الرفض الضمني لما يعارض الحركة الطبيعية التي ترمينا إلى مهماتنا واهتماماتنا ووضعيتنا، وإلى آفاقنا المعتادة. فمن له ذراع وهمي يبقى منفتحاً على كلّ النشاطات التي يمكن للذراع وحده أن يقوم بها، وبالتالي يبقى محتفظاً بالحقل العملي الذي كان يملكه قبل البتر. فالجسد هو واسطة الكائن في العالم، وامتلاك جسد يعني بالنسبة للكائن الحي الانضمام إلى وسط محدد، والاندماج بمشاريع معيّنة والانخراط بها باستمرار. في بداهة هذا العالم الكامل حيث لا يزال هناك أشياء يمكن التقاطها باليد، وفي قوة الحركة التي تذهب باتجاهه حيث لا تزال توجد مشاريع للكتابة أو للعب البيانو، يجد المريض حقيقةَ كماله. ولكن في اللحظة التي يغطي له العالم عجزه، فإنه لا يتوانى عن كشف هذا العجز: لأنه إذا كان صحيحاً أنني أعي جسدي عبر العالم، وأن هذا الجسد، في مركز العالم، هو الحد غير المُدْرَك الذي تتجه نحوه جميع الأشياء، فإنه من الصحيح أيضاً، وللسبب نفسه، أن جسدي هو محور العالم: إنني أعلم أن للأشياء وجوهاً عدّة لأنني أستطيع أن أدور حولها، وبهذا المعنى أعي العالم بواسطة جسدي. في اللحظة ذاتها التي يثير فيها عالمي المعتاد مقاصد معتادة في ذاتي، فإنني، لو كنت مبتوراً، لن أستطيع الانضمام فعلياً إليه، وذلك لأن الأشياء الخاضعة للاستعمال اليدوي، لأنها تتقدم بالضبط على هذا النحو، تطرح الأسئلة على اليد التي لم أعد أملكها. وهكذا تتحدد في مجمل جسدي مناطق من الصمت. والمريض يعلم إذن عجزه بالضبط طالما أنه يجهل ذلك ويجهله بالضبط طالما أنه يعرف عجزه. إنها مفارقة مجمل الكائن في العالم: ففي توجّهي نحو العالم، أسحق مقاصدي الإداكية ومقاصدي العملية في أشياء تبدو لي في النهاية وكأنها سابقة عن تلك المقاصد وخارجة عنها، وهي مع ذلك لا توجد بالنسبة لي إلاّ باعتبارها تثير فيّ أفكاراً أو إرادات. في الحالة التي تشغلنا، إن غموض المعرفة ينجم عن كون جسدنا يحتوي على ما يشبه الطبقتين المتميّزتين، طبقة الجسد المعتاد وطبقة الجسد الحالي. في الطبقة الأولى توجد حركات الالتقاط باليد التي اختفت في الطبقة الثانية، ومسألة معرفة كيف أستطيع أن أشعر بأنني أملك عضواً لم أعد أملكه في الواقع تعود إلى معرفة كيف يستطيع الجسد المعتاد أن يكون ضامناً للجسد الحالي. كيف أستطيع أن أدرك الأشياء بأنها خاضعة للالتقاط اليدوي بينما لم أعد أستطيع التقاطها؟ يجب ألاّ يبقى القابل للالتقاط هو ما ألتقطه حالياً، لكي يصبح ما يمكن التقاطه. اي لا يبقى القابل للالتقاط بالنسبة لي لكي يصبح وكأنه قابل للالتقاط في ذاته. وارتباطاً بذلك يجب ألاّ يُتّخذ جسدي فقط ضمن تجربة آنية وفريدة وكاملة، بل وأيضاً من وجهة العمومية وكأنه كائن لا يتعلق بشخص معيّن.

من هذه الزاوية تلتقي ظاهرة العضو الوهمي ظاهرة الكبت التي توضِّحها، لأن الكبت الذي يتكلم عنه التحليل النفسي يقوم على كون الفرد ينخرط في طريق معيّنة، ـ قضية حب، مهنة المستقبل، أثر فني، ـ يعترضه على هذه الطريق حاجز معيّن، وبما أنه لا يملك القوة لاجتياز العقبة ولا القوة للتخلي عن مشروعه، يبقى جامداً عند هذه المحاولة ويستمر في استخدام قواه لتجديد هذه المحاولة بالفكر. فالزمن الذي يمرّ لا يجرف معه المشاريع المستحيلة، ولا ينغلق على تجربة الصدمة، ويبقى الفرد على الدوام منفتحاً على المستقبل المستحيل ذاته، وإن

لم يكن ذلك في أفكاره البارزة، فعلى الأقل في كينونته الفعلية. هناك حاضرٌ بين جميع «الحواضر» (جمع حاضر) يكتسب إذن قيمة استثنائية: فهو يحرّك «الحواضر» الآخرى ويجرّدها من قيمتها «كحواضر» حقيقية. فنحن نبقى دائماً ذلك الذي انخرط في يوم من الأيام بهذا الحب المراهق أو ذلك الذي عاش يوماً في هذا العالم العائلي. فهناك إدراكات جديدة تحلّ محل الإدراكات القديمة وحتى هناك انفعالات جديدة تحلّ محل الانفعالات الماضية، ولكن هذا التجدد لا يهم سوى محتوى تجربتنا وليس بنيتها، فالزمن المطلق، غير المتعلق بشخص معيّن يستمرّ في الجريان، بينما الزمن الشخصي يتعقّد. بالطبع، هذا الثبات لا يختلط بالذكرى، بل حتى إنه يُقصي الذكرى باعتبار أنه يعرض أمامنا التجربة القديمة كاللوحة وعلى العكس فإن هذا الماضي الذي يبقى حاضرنا الحقيقي لا يبتعد عنا ويختبىء دائماً خلف نظرنا بدل أن يقوم أمامه. فتجربة الصدمة لا تدوم باعتبارها تصور في نمط الوعي الموضوعي وكأنها لحظة لها تاريخ، فهي تحيا بشكل أساسي وكأنها أسلوب الكينونة وفي درجة معيّنة من العمومية. إنني أرهن قدرتي الدائمة لإعطائي «عوالم» لصالح واحد منها، وبهذا فإن هذا العالم المميّز يفقد ماهيته وينتهي إلى أن لا يكون سوى قلق معيّن. فكل كبتٍ هو إذن انتقال من الوجود بصيغة المتكلم إلى نوع من تجمُّدٍ لهذا الوجود، الذي يعيش على تجربة قديمة أو بالأحرى على ذكرى امتلاك هذه التجربة، ثم على ذكرى امتلاك هذه الذكرى، وهكذا دواليك، إلى أن لا يحتفظ هذا الوجود من الذكرى إلاّ بالشكل النموذجي. ولكن الكبت، كحدث لا شخصي، هو ظاهرة شمولية، يُفسر وضعنا ككائنات متجسدة ويربطه بالبنية الزمنية للكائن في العالم. وباعتبار أن لي «أعضاءً للحواس»، ولي «جسداً»، و «وظائف نفسانية» يمكن مقارنتها جميعاً بما يملكه الناس الآخرون، فإن كلّ لحظة من لحظات تجربتي تبطل أن تكون كلية متدامجة وحيدة من نوعها حيث لا توجد التفاصيل إلاّ بالنسبة للمجموع، وأُصبح مكاناً تتشابك فيه «سببيات» متعددة. وباعتبار أنني أسكن «عالماً مادياً»، حيث تتواجد «مثيرات» ثابتة ووضعيات نموذجية ـ وليس فقط العالم التاريخي حيث لا يمكن أبداً مقارنة الوضعيات، ـ فإن حياتي تحتوي أنماطاً ليس لها سبب في ما اخترت أن أكون، بل لها شرطها في الوسط العادي الذي يحيط بي. وهكذا يظهر حول وجودنا الشخصي هامش من الوجود اللا شخصي تقريباً، الذي هو أمر معروف إلى حد ما وتعود إليه عناية إبقائي حياً، ـ حول العالم الإنساني ينشىء كلّ منا عالماً عاماً يجب في البداية الانتماء اليه للتمكّن من الإقفال على الذات في الوسط الخاص بالحب أو بالطموح. كذلك يجري الحديث عن كبت بالمعنى الضيق عندما أُبقي عبر الزمن أحد العوالم الآنية التي اجتزتُها والتي جعلت منها الشكل لكلّ حياتي، ـ كذلك يمكن القول إن جسمي، كانضمام ما قبل الشخصي للشكل العام للعالم، وكوجودٍ خفي وعام، يلعب دور عقدة فطرية، في ما دون حياتي الشخصية. وقد يحدث في حالة الخطر أن تطمس وضعيتي الإنسانية وضعيتي الأحيائية (البيولوجية)، وأن ينضم جسدي بلا تحفّظ للحركة[20]. ولكن هذه اللحظات لا يمكن أن تكون سوى لحظات[21] ومعظم الوقت يكبت الوجود الشخصي الجسم دون أن يستطيع تجاوز ذاته ولا أن يتخلّى عنها، ـ ولا تحويل هذا الجسم إلى الوجود ولا أن يتحول الوجود إلى هذا الجسم. فعندما أكون غارقاً في الحزن واللوعة في الحِداد، فإن أنظاري تشرد أمامي، وهي تهتم خفية

تثيرها. والذاكرة الفكرية، بالمعنى الذي يستخدمه بروست Proust، تكتفي بالإشارة إلى الماضي، ماضي بالفكر الذي يستخرج منه «الخصائص» أو الدلالة القابلة للاتصال، بدل أن يجد فهي البنية، ولكنه في النهاية قد لا يصبح هذا الفكر ذاكرة إذا لم يكن الموضوع الذي يبنيه لم يمسك بعدُ ببعض الخيوط القصدية في أفق الماضي المُعاش وفي هذا الماضي بالذات كما سنجده عندما نغوص في هذه الآفاق وعندما نعيد فتح الزمن. وبالطريقة ذاتها، إذا ركّزنا الانفعال في الكائن في العالم، فإننا نفهم بأنه يمكن أن يكون في أصل العضو الوهمي. فعندما يكون المرء منفعلاً يعني أنه يجد نفسه منخرطاً في وضعية لا ننجح في مواجهتها مع أننا لا نريد تركها. فالفرد، بدل أن يقبل بالفشل ويعود أدراجه من هذا المأزق الوجودي، يقوم بتفجير العالم الموضوعي الذي يقطع عليه الطريق ويحاول بلوغ الإرضاء الرمزي عبر أعمال سحرية[22]. فانهيار العالم الموضوعي والتخلي عن الفعل الصحيح والهروب إلى الانطواء هي شروط ملائمة لوهم المبتورين باعتباره هو أيضاً يفترض طمس الواقع. إذا كانت الذاكرة والانفعال قادرين على إظاهر العضو الوهمي، فليس ذلك بمثابة تفكُّر ذاتي يستدعي بالضرورة تفكُّراً ذاتياً آخر أو بمثابة شرط يحدّد نتيجته، ـ وليس لأن سببية الفكرة تنضاف هنا على سببية فيزيولوجية، بل لأن الموقف الوجودي يحرك فيها موقفاً آخر وأن الذكرى والانفعال والعضو الوهمي هي متعادلة تجاه الكائن في العالم. وأخيراً، لماذا يلغي قطع الأعصاب الناقلة إلى المركز، العضو الوهمي؟ من وجهة الكائن في العالم يعني هذا أن الإثارات الآتية من الجذع تبقي العضو المبتور في دورة الوجود. فهي تطبع وتحافظ عل مركزه، وتعمل على ألاّ ينعدم وأن يبقى له حساب في الجسم، وهي تحضّر الفراغ الذي سوف يملأه تاريخ الفرد، وتسمح له بتحقيق الوهم كما تسمح الاضطرابات البنيوية لمحتوى الذهان بتحقيق الهذيان. من وجهة نظرنا، إن الدورة الحسية ـ الحركية هي، داخل كائننا في العالم الشامل، مجرى من الوجود المستقل نسبياً. ليس لأنه يقدم دائماً إلى كائننا الشامل مساهمة منفصلة، بل لأنه من الممكن، في ظروف معيّنة، تسليط الضوء على الاستجابات الثابتة للمثيرات التي هي ثابتة بدورها. فالمسألة هي إذن أن نعرف لماذا يحتاج رفض العجز، الذي هو موقف شامل لوجودنا، لكي يتحقق لهذا النمط الخاص جداً من الدورة الحسية ـ الحركية، ولماذا يقوم كائننا في العالم، الذي يعطي لجميع ارتكاساتنا معناها وهو من هذه الزاوية يشكّل أساساً لها، لماذا يقوم بالاستسلام لهذه الارتكاسات وينتهي بالاستناد إليها. في الواقع، وقد برهنّا ذلك في مكان آخر، إن الدورات الحسية ـ الحركية ترتسم بشكل أوضح كلما واجهنا وجوداً أكثر تدامجاً. والارتكاس في حالته الصافية لا يوجد أبداً إلاّ عند الإنسان، الذي ليس له وسط (Umwelt) وحسب، بل له عالم (Welt) أيضاً[23] من وجه نظر الوجود، إن هذين الواقعين، اللذين يكتفي الاستقراء العلمي بمراكمتهما الواحد إلى جانب الآخر، يرتبطان داخلياً ويُفهمان من قِبَل الفكرة ذاتها. إذا كان يجب على الإنسان ألاّ ينحبس في إطار الوسط غير المتميّز حيث يعيش الحيوان وكأنه في حالة النشوة، وإذا كان يجب عليه أن يعي العالم وكأنه السبب المشترك لكلّ الأوساط والمسرح لكلّ التصرفات، فإنه من الضروري أن تقوم مسافة بينه وبين ما يدعو إلى حركته، يجب، كما كان يقول مالبرانش، ألاّ تلمسه الإثارات من الخارج إلاّ «باحترام»، وألاّ تعود

كلّ وضعية آنية بالنسبة له شمولية الكائن، وكلّ جواب خاص من أجل إشغال كلّ حقله العملي، وأن إعداد هذه الإجابات، بدل أن يجري في مركز وجوده، يحدث على طرفه، وأخيراً فإن الاجابات ذاتها لا تعود تتطلب كلّ مرة اتخاذ موقع فريد وأن ترتسم بشكل نهائي في عموميتها. وهكذا، فإن الإنسان بالتخلّي عن قسم من عفويته وبانخراطه في العالم بواسطة أعضاء ثابتة ودورات مُقامة مسبقاً، يستطيع أن يكتسب الحيِّز العقلي والعملي الذي سوف ينشله مبدئياً من وسطه ويجعله يرى هذا الوسط. وبشرط أن نضع أنفسنا في نظام الوجود حتى يقظة الوعي للعالم الموضوعي فإننا لا نعود نجد تناقضاً بين هذا الوعي والاستشراط الجسدي: إنها ضرورة داخلية للوجود الأكثر تدامجاً أن يُعطى له جسدٌ عاديّ. وما يسمح لبنا بربط «الفيزيولوجي» و «النفساني» هو، في اندماجهما بالوجود، عدم تميّزهما كما يتميّز نظام الشيء في ذاته عن نظام الشيء لذاته، وتوجّهما سوية نحو قطب قصدي أو نحو عالَم معيّن. لاشك في أن التاريخين لا يتطابقان أبداً بالكامل: فتاريخ الفيزيولوجي عادي ودوري، أما تاريخ النفساني فيمكن أن يكون منفتحاً وفريداً، وقد يتوجب علينا تخصيص لفظ التاريخ لظواهر النظام الثاني، إذا كان التاريخ تسلسلاً لأحداث ليس فقط لها معنى وإنما أيضاً تُعطي نفسها هذا المعنى، إلاّ أن الفاعل في التاريخ، إذا لم يكن هناك ثورة حقيقية تحطم المقولات التاريخية المقبولة حتى الآن، لا يخلق دوره بشكل مصطنع: فهو، مقابل الوضعيات النموذجية، يأخذ قرارات نموذجية، فنقولا الثاني، الذي استعاد حتى كلام لويس السادس عشر، يلعب الدور المكتوب سلفاً للسلطة القائمة في مواجهة السلطة الجديدة. فقراراته تعبِّر عن أسبقية معيّنة للأمير المهدّد كما تعبِّر ارتكاساتنا عن أسبقية خاصة. هذه التكرارات الآلية، بالرغم من ذلك ليست قَدَراً، وكما أن الثياب والمظهر الخارجي والحب تغيِّر الحاجات البيولوجية التي وُلِدت معها، كذلك فإن الأسبقية التاريخية داخل العالم الثقافي، ليست ثابتة إلاّ لمرحلة معيّنة وشرط أن يحافظ توازن القوى على الأشكال نفسها. وهكذا فإن التاريخ ليس جديداً متسمراً، ولا تكراراً مستمراً، بل هو الحركة الوحيدة التي تخلق أشكالاً ثابتة وتهدمها. والجسم وجدلياته الرتيبة ليست إذن غريبة عن التاريخ وتبدو وكأنها غير متمثّلة بالنسبة له. فالإنسان بالملوس ليس نفسية تنضاف إلى جسم معيّن، بل هو هذا التأرجح للوجود الذي تارةً يترك نفسه ليكون جسداً، وطوراً يتوجه نحو الأفعال الشخصية. إن الاسباب النفسانية والفرص الجسدية يمكن أن تتشابك لأنه ليس من حركة واحدة في الجسم الحي يمكن أن تكون صدفةً مطلقةً تجاه المقاصد النفسانية، ولا أي فعل نفساني واحد إلاّ ويكون قد وجد على الأقل أصله أو مصيره العام في الترتيبات الفيزيولوجية. فالأمر لا يتعلق بتاتاً بالالتقاء غير المفهوم بين سببيّتين، ولا بالاصطدام بين نظام الأسباب ونظام الغايات. ولكن المسار العضوي ينفذ بحركة لا شعورية، إلى التصرّف الإنساني، والفعل الغريزي ينحرف ويصبح شعوراً، أو بالعكس يدخل الفعل الإنساني في السبات ويستمر متخفياً عبر الارتكاس. فبين النفساني والفيزيولوجي يمكن أن تقوم علاقات تبادل تمنع غالباً من تعريف الاضطراب العقلي على أنه نفساني أو على أنه جسدي. فالاضطراب الذي يدعى اضطراباً جسدياً يقوم على تصميم موضوعة الحادث العضوي للتأويلات النفسانية والاضطراب «النفسي» يقتصر على تنمية الدلالة الإنسانية

للحدث الجسدي. فالمريض يشعر وكأن في جسده قد أقام شخص آخر. فهو رجل في أحد نصفَي جسده، وإمرأة في النصف الآخر. كيف التمييز في العَرَض بين الأسباب، الفيزيولوجية والدوافع النفسانية؟ وكيف الجمع ببساطة بين التفسيرين وكيف تحديد وتصور نقطة التلاقي بين المحدَّدَين؟ «إن النفساني والفيزيائي، في مثل هذه الأعراض يرتبطان داخلياً إلى حد لا نستطيع معه أن نفكّر بإكمال أحد المجالين الوظيفيين بالمجال الآخر، وعليهما سوية أن يستندا إلى مجال ثالث (...) (يجب)... الانتقال من معرفة الوقائع النفسانية والفيزيولوجية إلى التعرّف على الحدث الحيّ كمسار حيوي من صلب وجودنا[24]». وهكذا فإن الفيزيولوجيا الحديثة تعطي جواباً واضحاً على السؤال الذي طرحناه: فالحدث النفسي الوجود فيزيائي لا يمكن أن يُعتبر كما تعتبره الفيزيولوجيا الديكارتية وكأنه تجاورٌ لمسارٍ في ذاته مع التفكّر الذاتي. إن وحدة النفس والجسد لا تلتحم بمرسوم اعتباطي بين عنصرين خارجيين، واحد موضوع والآخر ذات. فهي تُنجز في كلّ لحظة داخل حركة الوجود. إنه الوجود الذي لقيناه في الجسد عندما اقتربنا منه من خلال الطريق الأولى لبلوغه، طريق الفيزيولوجيا لذلك يقتضي الآن توضيح وتحليل هذه النتيجة الأولى وذلك بطرح السؤال هذه المرة على الوجود ليجيب عن نفسه. أي بتوجهنا إلى علم النفس.

الهوامش

(1) La structure du Comportement chap. I et II

(2) J. STEIN, pathologie der Wahrnehmung p. 365

(3) المرجع نفسه ص 358

(4) المرجع نفسه ص 360 - 361

(5) المرجع نفسه ص 362

(6) المرجع نفسه ص 364

(7) المرجع نفسه ص 361

(8) المرجع نفسه ص 353

(9) LHERMITTE, L'Image de notre corps p. 42

(10) المرجع نفسه ص 129 وما يليها.

(11) المرجع نفسه ص 57

(12) المرجع نفسه ص 73. يشير ليرميت Lhermitte الى أن وهم الشخص المبتور العضو يتعلق بتكوينه النفساني: فهذا الوهم (أو الخداع الحسي) يلاحظ عند الناس المثقفين أكثر من غيرهم.

(13) المرجع نفسه ص 129

(14) المرجع نفسه ص 129

(15) إن العضو الوهمي لا يخضع لا لتفسير فيزيولوجي محض ولا لتفسير نفساني محض، هذه هي خلاصة L'Image du corps p. 126 في LHERMITTE.

(16) SCHILDER, Das Korperschema وليرميت، المرجع نفسه.

(17) La structure du comportement p. 47 et sui

(18) المرجع نفسه ص 196 وما يليها.

(19) عندما يلح برغسون على وحدة الإدراك والفعل ويستنبط للتعبير عن ذلك عبارة «المسارات الحسية ـ الحركية»، فإنه يحاول كما يبدو جعل الوعي ينخرط في العالم. ولكن إذا كان الإحساس هو تصوّر صفة معيّنة، وإذا كانت الحركة انتقالاً

في المجال الموضوعي، فإنه لا يمكن إجراء أي تسوية بين الإحساس والحركة، حتى وإن كانت ناشئة، فهما يتمايزان كما يتمايز الشيء لذاته عن الشيء في ذاته. وعلى العموم أدرك برغسون جيداً أن الجسد والروح يتصلان ببعضهما عن طريق الزمن، وأن يكون المرء روحاً يعني أنه يسيطر على مجرى الزمن، وأن يكون له جسدٌ يعني أن له حاضراً. فهو يقول إن الجسد هو انشطار آني في صيرورة الوعي (Matière et Memoire p. 150). ولكن الجسد بالنسبة له يبقى ما أسميناه بالجسد الموضوعي، والوعي معرفة والزمن يبقى سلسلة من «اللحظات الآنية» «أكان متجمعاً على نفسه ككتلة الثلج» أم كان منبسطاً كالزمن المندمج بالمكان، إن برغسون لا يستطيع إذن أكثر من مدٍّ أو من تقليص سلسلة «اللحظات الآنية»، وهو لا يذهب أبداً نحو الحركة الواحدة التي تتكون بها الأبعاد الثلاثة للزمن، ولا نرى لماذا ينسحق الزمن في الحاضر ولماذا ينخرط الوعي في جسدٍ وفي عالم.

أما بالنسبة «لوظيفة الواقع» فإن جاني يستخدمها كمفهوم وجودي. وهذا ما مكّنه من بناء نظرية معمّقة عن الانفعال كانهيار للكائن العادي، وهروب خارج العالم وبالتالي كتغيّر للكائن في العالم (أنظر مثلاً تأويل أزمة الأعصاب في كتاب De l'Angoisse à l'Extase, T.II, p. 450 et suivantes). ولكن هذه النظرية في الانفعال لم تُتَابَع حتى النهاية، وكما يشير جان بول سارتر، أنها تدخل في المنافسة ضمن كتابات جاني مع المفهوم الآلاني القريب من مفهوم جيمس: فانهيار وجودنا في الانفعال يُعالج على أنه انحراف بسيط للقوى النفسانية والانفعال ذاته يشبه وعي المسار بصيغة الغائب، بحيث إنه لا مجال للبحث عن معنى التصرفات الانفعالية التي هي نتيجة الدينامية العمياء للميول، وإننا بذلك نعود إلى النظرة الثنائية (أنظر: J. P. Sartre, Esquisse d'un théorie de l'Emotion). غير أن جاني يعالج صراحة التوتر النفساني، - أي أن الحركة التي بها نعرض «عالمنا» أمامنا، - على أنه فرضية تمثيلية، فهو إذن أبعد من أن يعتبره كاطروحة عامة عن الجوهر الملموس للإنسان، بالرغم من أنه يقوم بهذا العمل ضمناً في التحليلات الخاصة.

(20) وهكذا فإن سانت إكزوبيري Saint - Exupéry، فوق منطقة آراس، المُحاطة بالنيران، لم يعد يشعر بأن هذا الجسد الذي كان يتخفّى منذ قليل، هو متميّز عن ذاته: «وكأن حياتي تُعطى لي في كلّ ثانية، وكأن حياتي تصبح قابلة للإحساس أكثر بالنسبة لي في كلّ ثانية. إنني أعيش، إنني حيٌّ. إنني حيٌّ أيضاً. إنني حيٌّ دائماً. إنني لم أعد سوى ينبوع للحياة». Pilote de guerre, p. 174.

(21) «ولكن بالتأكيد خلال مجرى حياتي، عندما لا يتحكم فيّ شيء ملحّ، وعندما لا يكون معنى وجودي معرضاً، فإنني لن أرى مشاكلي أخطر من مشاكل جسدي» A. de Saint - Exupéry, Pilote de guerre, p. 169.

(22) أنظر: J - P. Sartre, Esquisse d'une théorie de l'Emotion.

(23) La Structure du Comportement, p. 55.

(24) E. MENNINGER - LERCHENTHAL, Das Truggebilde der sine Gestalt pp 174 - 175.

الفصل الثاني

تجربة الجسد وعلم النفس الكلاسيكي

عندما كان علم النفس الكلاسيكي يصف الجسد الذاتي، كان يعيِّن له «خصائص» لم تكن متوافقة مع كيان الموضوع. كان في البداية يقول إن جسدي يتميّز عن الطاولة أو عن المصباح لأنه مدرَك باستمرار بينما أستطيع أن أتحول عن الأشياء. إنه إذن شيء لا يتركني. ولكنه بهذه الحالة هل هو لا يزال شيئاً؟ إذا كان الشيء بنية لا تتغير، فهو ليس كذلك بالرغم من تغيُّر وجهات النظر، بل ضمن هذا التغيّر ومن خلاله. إن وجهات النظر الجديدة ليست بالنسبة له فرصة بسيطة لإظهار استمراره، وشكلاً محتملاً من أجل أن يُعرَض علينا. فهو ليس الموضوع، أي الشيء أمامنا، إلاّ لأنه قابل للملاحظة، أي على مرمى أطراف أصابعنا أو أنظارنا، وبعبارةٍ أخرى، قد يكون صحيحاً كفكرة وليس حاضراً كشيء. فالشيء بخاصة ليس شيئاً إلاّ إذا استطاع أن يبتعد وبالتالي يختفي من حقلي البصري. فحضوره يتميّز بكونه ليس حضوراً إلاّ من زاوية احتمال غيابه. ولكن ديمومة الجسد الذاتي هي من نوع مختلف تماماً. فهو ليس نهاية لاستكشافٍ لا محدود، إنه يمتنع على الاستكشاف ويُعْرَض دائماً لي من الزاوية ذاتها. فديمومته ليست دميومة في العالم بل ديمومة من جهتي. فالقول إنه دائماً بقربي ودائماً هنا بالنسبة لي، يعني القول إنه ليس فعلاً أمامي، وإنني لا أستطيع بَسْطَه تحت نظري، وإنه يبقى على هامش جميع إدراكاتي وإنه معي. صحيح أن الأشياء الخارجية هي أيضاً لا تُظهر لي أبداً إحدى جهاتها إلاّ باخفائها الجهات الأخرى، ولكنني على الأقلّ أستطيع أن أختار على هواي الجهة التي تعرضها لي. فهي لا يمكن أن تَظهر لي إلاّ من زاوية معيّنة، ولكن الزاوية الخاصة التي أحصل عليها من الأشياء في كلّ لحظة لا تنتج إلاّ من ضرورةٍ ماديةٍ معيّنةٍ، أي من ضرورة أستطيع استخدامها ولكنها لا تسجنني: فمن نافذتي لا تُرى إلاّ قبّة الكنيسة، ولكن هذا الإكراه يَعدني في الوقت نفسه بأن الكنيسة بكاملها يمكن أن ترى من أمكنة أخرى. وصحيح أيضاً، بأنني لو كنت سجيناً، فإن الكنيسة تتحول بالنسبة لي إلى مجرّد قبّة مبتورة. وإذا لم أنزع ثوبي فإنني لن أستطيع رؤية قفاه، وثيابي سوف تصبح بالضبط وكأنها ملحقات لجسدي. ولكن هذا الواقع لا يدلّ على أنه بالإمكان مقارنة حضور جسدي بالديمومة الواقعية لبعض الأشياء، ومقارنة العضو بالأداة الدائمة الاستعداد. فهو يبرهن على العكس بأن

النشاطات التي ألتزم بها بحكم العادة تحتوي على أدواتها، وهي تجعلها تشارك بالبنية الأصلية للجسد الذاتي. هذا الجسد هو العادة الأولية التي هي شرط لكلّ العادات الأخرى والتي من خلالها يمكن فهم هذه العادات. فديمومته بالقرب مني ومنظوره الذي لا يتغيّر ليسا ضرورةً واقعية، لأن هذه الضرورة تفترضهما: فلكي تفرض عليّ نافذتي وجهة نظر على الكنيسة، يجب قبل كلّ شيء أن يفرض عليّ جسدي وجهة نظر على العالم والضرورة الأولى لا يمكن أن تكون ببساطة مادية إلاّ لأن الضرورة الثانية هي ماورائية، فالوضعيات الواقعية لا يمكنها أن تصل إليّ إلاّ إذا كنت قبل كلّ شيء من طبيعة يوجد فيها بالنسبة لي وضعيات واقعية. وبعباراتٍ أخرى، ألاحظ الأشياء الخارجية لجسدي، أمسكها وأتفحصها وأدور حولها، بينما جسدي فإنني لا ألاحظه بالذات: فلكي أقدر على ذلك يجب أن أملك جسداً آخر لا يكون خاضعاً للملاحظة. فعندما أقول إن جسدي مُدْرَك دائماً من قبلي. فإن هذه الكلمات يجب ألاّ تُفهم بمعنىً إحصائيّ مبسّط ويجب أن يكون هناك في عرض الجسد الذتي شيء يجعل الغياب فيه أو حتى التغيّر أمراً غير معقول. ماذا يعني ذلك؟ إن رأسي لا يُعطى لبصري إلاّ من طرف أنفي ومن دورة محجري. إنني أستطيع أن أرى عينيّ بمرآة مثلثة الجهات، ولكنها عينا شخص آخر يراقب، وإنني بالكاد أستطيع مفاجأة بصري الحي عندما تعكس لي مرآة الشارع صورتي بشكل مفاجيء. إن جسدي في المرآة يستمرّ باتّباع مقاصدي وكانه ظلها وإذا كانت الملاحظة تقوم على تغيير وجهة النظر بإبقاء الشيء ثابتاً، فإن هذا الشيء يتهرّب من الملاحظة ويُعطى وكانه ظلٌّ لجسدي الملموس لأنه يقلّد مبادراته بدل أن يجيب عليها من خلال المسار الحرّ لوجهات النظر. إن جسدي البصري هو الموضوع الحقيقي في الأجزاء البعيدة لرأسي، ولكن كلما اقتربنا من العينين فإن هذا الموضوع ينفصل عن المواضيع وينشيء في داخلها شبه فضاء لا يمكنها أن تبلغه، وعندما أريد ملء هذا الفراغ باللجوء إلى صورة المرآة، فإن هذه الصورة تحيلني أيضاً إلى الجسد الأصلي الذي ليس له وجود هناك بين الأشياء، بل وجوده من جهتي، فيما يتعدى أية رؤية. والأمر لا يختلف بالرغم من المظاهر، بالنسبة لجسدي الملموس، لأنني إذا كنت قادراً بيدي اليسرى أن ألمس يدي اليمنى بينما هي تلمس شيئاً معيّناً، فإن اليد اليمنى الموضوع ليست اليد اليمنى اللامسة: إنها كتلة من العظام والعضلات واللحم ملقاة في نقطة معيّنة من الفضاء، أما اليد الأخرى فإنها تجتاز الفضاء كالصاروخ لتكشف عن الشيء الخارجي في موضعه. فباعتبار أن جسدي يرى أو يلمس العالم، فإنه لا يستطيع إذن أن يُرى أو يُلمس. وهذا ما يمنعه أن يكون موضوعاً، وأن يكون «مكوَّناً بالكامل[1]»، فهو الذي من خلاله توجد الأشياء. فهو ليس قابلاً للَمس أو للرؤية في حال كونه الذي يَرى أو يلمس. فالجسد ليس إذن أيّاً من الأشياء الخارجية، الذي قد يقدم هذه الخصوصية على أنه دائماً هنا. فإذا كان دائماً، فإنها ديمومة مطلقة تُستخدم كعمقٍ للديمومة النسبية للأشياء الخفية، الأشياء الحقيقية. فحضور وغياب الأشياء الخارجية ليسا سوى تغيرات داخل الحقل الأولي للحضور، داخل المجال الإدراكي الذي يسيطر عليه جسدي. ليست فقط ديمومة جسدي لا تشكّل حالة خاصة لديمومة الأشياء الخارجية في العالم، بل أيضاً إن الديمومة الثانية لا تُفهم إلاّ من خلال الأولى؛ وليس فقط منظور الأشياء لا يُفهم إلاّ من خلال

مقاومة جسدي لأي تغيُّر في المنظور. إذا كانت الأشياء لا تُظهر لي إلاّ أحد أوجهها، فذلك لأنني في موضع معيّن أراها من خلاله ولا أستطيع أن أرى هذا الموضع. وإذا كنت على الأقلّ أؤمن بجهاتها الخفية كما أؤمن أيضاً بالعالم الذي يحويها كلها ويتعايش معها، فذلك باعتبار أن جسدي، الحاضر دائماً بالنسبة لي، بالرغم من انخراطه بينها من خلال علاقات موضوعية كثيرة، يبقيها في تعايش معه وينفحها جميعاً بنبض دوامه. وهكذا فإن ديمومة الجسد الذاتي، إذا عالجها علم النفس الكلاسيكي، يمكن أن تقوده إلى الجسد ليس كموضوع من العالم، وإنما كواسطة لاتصالنا به، وتقوده إلى العالم ليس كمجموعة مواضيع محددة، وإنما كأفقٍ لتجربتنا، هذا الأفق الحاضر باستمرار هو أيضاً قبل أية فكرة محدِّدة.

لم تكن «الخصائص» الأخرى التي كنّا نحدِّد بها الجسد الذاتي أقلّ أهمية، وذلك للأسباب ذاتها. لقد كان يُقال: يُعرَف جسدي بما يعطيني من «أحاسيس مزدوجة»: عندما ألْمس يدي اليمنى بيدي اليسرى، فإن اليد اليمنى كموضوع تملك خاصية فريدة وهي الإحساس بدورها هي أيضاً. لقد رأينا قبل قليل أن اليدين لا يمكن أن تكونا الواحدة تجاه الأخرى، وفي الوقت نفسه، ملموستين ولامستين. عندما أضغط يدي الواحدة مع الأخرى، فإنني لست أمام إحساسين أشعر بهما سوية، كما أدرك شيئين متجاورين، بل إن هناك تنظيماً غامضاً حيث تستطيع اليدان التناوب في وظيفة «اللامس» و «الملموس». فما نعنيه «بالأحاسيس المزدوجة» هو أنني أستطيع، في الانتقال من وظيفة إلى أخرى، أن أتعرّف على اليد الملموسة على أنها هي ذاتها التي ستصبح بعد قليل لامسة، . ففي هذه الكتلة من العظام والعضلات التي تشّل يدي اليمنى بالنسبة لليسرى. أخمّن للحظة الغلاف أو التجسيد لهذه اليد اليمنى الأخرى الحاذقة والحيوية التي أطلقها نحو الأشياء لاستكشافها. فالجسد يفاجىء نفسه من الخارج وهو يمارس وظيفة المعرفة ويحاول أن يُلْمس وهو يَلْمس، إنه يجري «نوعاً من الانعكاس»[2] وهذا قد يكفي لتمييزه عن الأشياء التي أستطيع فعلاً القول بأنها «تلمس» جسدي، ولكن فقط عندما يكون ساكناً، أي أنها لا يمكن أبداً أن تفاجئه في وظيفته الاستكشافية.

كان يُقال أيضاً إن الجسد هو موضوع عاطفي بينما الأشياء الخارجية يجري فقط تصورها بالنسبة لي. إنها محاولة ثالثة لطرح مشكلة كيان الجسد الذاتي. لأنني إذا قلت إن قدمي تؤلمني، فأنا لا أعني ببساطة أنها سبب للألم كما يكون المسمار الذي يخترقها، بل هي أقرب فقط، فأنا لا أعني بأن هذا القدم هو الموضوع الأخير من العالم الخارجي الذي قد يبدأ بعده الألم الداخلي الذاتي، يبدأ وعي الألم من ذاته دون تحديد مكانه، وهو قد لا يرتبط بالقدم إلاّ من خلال تحديدٍ سببيٍّ وضمن منظومة التجربة. فالذي أعنيه هو أن الألم يدل على موضعه، وهو مكوِّن «لفضاء مؤلم». «عندي ألم في القدم» لا تعني: «أفكِّر بأن قدمي هو سبب هذا الألم»، بل: «الألم يأتي من قدمي» أو أيضاً «قدمي يتألّم». وهذا ما يدلّ عليه فعلاً «التضخيم البدائي للألم» الذي كان يتحدث عنه علماء النفس. لقد كانوا يعتبرون إذنْ أن جسدي لا يتقدم لي كما تتقدم الأشياء إلى الإحساس الخارجي، وقد تظهر هذه الأشياء على عمقٍ عاطفي يرمي في الأساس الوعي خارج ذاته.

وأخيراً عندما أراد علماء النفس أن يقتصر الجسد الذاتي على «الأحاسيس اللمسية الحركية»

التي قد تعطينا حركاته بشكل شمولي، بينما كانوا يعزون حركات الأشياء الخارجية إلى إدراك غير مباشر وإلى مقارنة مواقع متتالية، فقد كان بإمكاننا مواجهتهم بأن الحركة، لكونها علاقة، لا يمكن الإحساس بها وهي تتطلب مساراً عقلياً، فهذا الاعتراض كان لا يدين سوى اللغة التي يستخدمها علماء النفس. فما كانوا يعبِّرون عنه «بالإحساس اللمسي الحركي»، وهو تعبير سيِّىء فعلاً، هي أصالة الحركات التي أنفِّذها بواسطة جسدي: إنهم يستَبِقون مباشرة الوضعية النهائية، فمقصدي لا يخطط لمجرى مكانيّ إلاّ للالتحاق بالهدف المعيَّن في مكانه أولاً، هناك ما يشبه بصيص الحركة الذي لا ينمو باتجاه المجرى الموضوعي إلاّ بشكل ثانوي. إنني أحرك الأشياء الخارجية بواسطة جسدي الذاتي الذي يلتقطها في مكان معيَّن ليقودها إلى مكان آخر. ولكن، أحرّك الجسد مباشرة، فأنا لا أجده في نقطة معيَّنة من الفضاء الموضوعي لكي أنقله إلى نقطة أخرى، لا أحتاج إلى التفتيش عنه، فهو قائم معي، ـ لا أحتاج إلى اقتياده نحو نهاية الحركة، فهو يلمسها منذ البداية وهو ذاته الذي يرتمي فيها. إن علاقات قراري وجسدي في الحركة هي علاقات سحرية.

إذا كان وصف الجسد الذاتي في علم النفس الكلاسيكي يتقدم منذ البداية كلّ ما هو ضروري لتمييزه عن الأشياء لماذا لم يُجرِ علماء النفس هذا التمييز، أو على الأقلّ لم يستخلصوا منه أيّ استنتاج فلسفي؟ لأنهم كانوا يتموضعون، بمسارٍ طبيعيّ، في مكان الفكر اللاشخصي الذي كان يستند إليه العلم ما دام كان يُتقد بأنه قادرٌ على أن يفصل في الملاحظات ما هو متعلق بوضعية الملاحِظ وبخصائص الموضوع المطلق، بالنسبة للفرد الحي يمكن للجسد الذاتي أن يكون مختلفاً بالفعل عن جميع الأشياء الخارجية، بالنسبة للفكر غير المتموضع لعالم النفس فإن تجربة الفرد الحي كانت بدورها تصبح موضوعاً، وبدل أن تستتبع تعريفاً جديداً للكائن، فإنها تحتلّ مكانها في الكائن الشمولي. لقد كان يجري التعارض بين «النفسية» والواقع، وكانت النفسية تُعالَج وكأنها حقيقة ثانية، وكأنها موضوع للعلم يقتضي إخضاعه لقوانين معيَّنة. لقد كان يُسَلم بأن تجربتنا المشحونة بالفيزياء والبيولوجيا، يجب أن تُحلّ كلياً في معرفة موضوعية عندما تكتمل منظومة العلوم. انطلاقاً من ذلك فقد تدهورت تجربة الجسد إلى «تصوّر» للجسد، فهي لم تكن ظاهرة، بل كانت واقعاً نفسانياً. في مظهر الحياة يحتوي جسدي البصري على ثغرة واسعة على مستوى الرأس. ولكن كانت البيولوجيا هناك لملء هذه الفجوة، ولتفسيرها بواسطة بنية العينين. ولإعلامي عن حقيقة الجسد، وبأن لي شبكيةً ودماغاً كالناس الآخرين وكالجثث التي أشرِّحها والتي يعرِّيها مشرط الجراح بلا مواربة في هذه المنطقة غير المحددة من رأسي التي هي نسخة مطابقة للوحات الشراحية، إنني ألتقط جسدي كموضوع ـ ذات، على أنه قادر على «الرؤية» و «التألم»، ولكن هذه التصورات المبهمة كانت تشكّل جزءاً من النوادر النفسانية، إنها عينات من الفكر السحري الذي يدرس علم النفس وعلم الاجتماع قوانينه ويُدخلانه كموضوع علم في منظومة العالم الصحيح. إن نقص جسدي وصورته الهامشية وغموضه كجسدٍ لامسٍ وجسدٍ ملموسٍ لم تكن قادرة على أن تشكّل سمات من بنية الجسد ذاته، وهي لم تكن تؤثّر على فكرته، وقد أصبحت «الخصائص المميزة» لمحتويات الوعي التي تؤلّف تصورنا للجسد: هذه المحتويات هي ثابتة

وعاطفية متوأمة بشكل غريب في «أحاسيس مزدوجة»، ولكن ذلك يقترب من تصوّر الجسد الذي هو تصور مثل التصورات الأخرى وبالتالي فإن الجسد يصبح موضوعاً مثل المواضيع الأخرى. فعلماء النفس بمعالجتهم تجربة الجسد على هذا النحو لم يكونوا يدركون بأنهم لا يقومون سوى بتأخير مشكلة لا بدّ من طرحها، بالتوافق مع العلم، لقد فُهِم نقصان إدراكي على أنه نقصان في الواقع ينجم من تنظيم أجهزتي الحسية، وحضور جسدي على أنه حضور في الواقع ينتج من فعله المستمرّ على أعصابي اللاقطة، وأخيراً فُهِم اتحاد النفس والجسد المفترض من قبل هذين التفسيرين، وفقاً لفكر ديكارت، على أنه اتحاد في الواقع ليس على إمكانيته المبدئية أن تقوم، لأن الواقع، نقطة انطلاق المعرفة، يزول من النتائج المكتملة لهذا الاتحاد. إلاّ أن عالم النفس كان يستطيع فعلاً، ولو للحظة، أن ينظر إلى جسده الذاتي بعيني الآخر، كما يفعل العلماء، وأن يرى جسد الآخر بدوره وكأنه آلة لا باطن لها، لقد أتت التجارب الخارجية لتمحو بنية تجربته الذاتية، وبالعكس، بما أنه فقد الاتصال مع ذاته أصبح لا يرى أي شيء بالنسبة لتصرّف الآخر. وهو بهذا يقيم في سياق فكرٍ شموليّ يكبت في الوقت نفسه تجربته مع الآخر وتجربته عن ذاته. ولكنه كعالم نفسٍ كان يلتزم في مهمة تذكّره بذاته ولا يمكنه أن يبقى عند هذه النقطة من اللاوعي. فالفيزيائي ليس ذلك الموضوع الذي يتكلم عنه، ولا الكيميائي، إنما عالم النفس فهو على العكس من الناحية المبدئية كان نفسه ذلك الواقع الذي يعالجه. فهذا التصور للجسد، تلك التجربة السحرية، التي يتناولها منفصلاً عنها، هي ذاته، سوف يعيشها في الوقت نفسه الذي يفكّر بها. لا شك في أنه لا يكفيه، كما جرى برهان ذلك[3]، بأن يكون تلك النفسية لكي يعرفها، فهذه المعرفة شأن المعارف الأخرى لا تُكتسب إلاّ بعلاقاتنا مع الآخر، إننا لا نستند إلى مثال علم النفس الاستبطاني، ومن خلاله إلى الآخر كما من ذاته إلى ذاته، لقد كان عالم النفس يستطيع ويتوجب عليه إعادة اكتشاف العلاقة ما قبل ـ الموضوعية. ولكنه كنفسية تتكلم عن النفسية، فقد كان كلّ ما يتحدث عنه. فتاريخ النفسية هذا الذي كان يتوسّع فيه من خلال الموقف الموضوعي، كان يملك منه مسبقاً النتائج في سرِّه، أو بالأحرى كان في وجوده النتيجة القائمة والذكرى الكامنة بالنسبة له. فاتحاد النفس والجسد لم ينجز مرةً واحدةً وفي عالمٍ بعيد، إنه كان يولد في كلّ لحظة تحت فكر عالم النفس وليس كحدثٍ يتكرر ويفاجيء النفسيّة في كلّ مرة، بل كضرورة كان عالم النفس يعرفها في كيانه في الوقت نفسه الذي يلاحظها فيه بواسطة المعرفة. إن أصل الإدراك انطلاقاً من «المعطيات الحسية» حتى «العالم» يجب أن يتجدد مع كلّ فعل إدراكي، وإلاّ فإن المعطيات الحسية قد تفقد المعنى الذي يأتيها من هذا التطور. «فالجهاز النفسي» لم يكن إذن موضوعاً كالمواضيع الأخرى: فكلّ ما كنا نودّ أن نقوله عنه، كان يحتويه مسبقاً قبل أن نقول عنه، فكائن عالم النفس كان يعرف عن الجهاز النفسي أكثر مما يعرفه عن نفسه، فلا شيء مما حصل له أو مما كان يحصل له، على حد قول العلم، قد كان غريباً عنه بالمطلق. إن مفهوم الواقع في تطبيقه على الجهاز النفسي كان إذن يخضع للتحوُّل. والجهاز النفسي الواقعي، «بخصائصه الدقيقة» لم يعد حدثاً في الزمن الموضوعي وفي العالم الخارجي، بل هو حدث نلمسه من الداخل ونشكّل إنجازه أو انبثاقه الإدراكيين، هو حدث كان يجمع في داخله باستمرار ماضيه وجسده

وعالمه. إن اتحاد النفس والجسد، قبل أن يكون واقعاً موضوعياً يجب أن يكون إذن إمكانية للوعي بالذات والسؤال الذي يُطرح هو لمعرفة ما هي الذات المدرِكة إذا كانت قادرة بأن تشعر بالجسد على أنه جسدها. لا يوجد هنا واقع مفروض، بل واقع مستوعَب. أن نكون وعياً أو بالأحرى نكون تجربةً، يعني أن نتصل داخلياً مع العالم والجسد والآخرين، وأن نكون معهم بدل أن نكون إلى جانبهم. فالاهتمام بعلم النفس يعني بالضرورة الالتقاء، في ما دون الفكر الموضوعي الذي يتحرك بين الأشياء الجاهزة، بأول انفتاح على الأشياء، وهو انفتاح لا معرفة موضوعية بدونه. فعالم النفس لا يستطيع إلاّ أن يُعيد اكتشاف نفسه كتجربة، أي كحضور لا مسافة تفصله عن الماضي وعن العالم وعن الجسد وعن الآخر، في الوقت نفسه حيث كان يريد أن يدرك نفسه وكأنه شيء بين الأشياء. لنعُدْ إذن إلى «خصائص» الجسد الذاتي ولنستأنف دراسته عند النقطة التي تركناها. فنحن بهذا العمل نُعيد رسم خط التقدم لعلم النفس الحديث ونقوم معه بالعودة إلى التجربة.

الهوامش

(1) HUSSERL, Ideen (T. II) (آثر غيرمنشور) لقد استطعنا ان نطلع على بعض الأعمال غير المنشورة بفضل المونسنيور نويل Noël، المعهد العالي للفلسفة في لوفان الذي يحوي مجموعة Nachlass، وبخاصة بفضل الأب فان بريدا Van Bréda.

(2) Husserl, Méditations cartésiennes, p. 81

(3) L'objectivité en psychologie, P. GUILLAUME.

الفصل الثالث

مكانيّة الجسد الذاتي والحركية

فلنبدأ أولاً بوصف مكانيّة الجسد الذاتي. إذا كان ذراعي موضوعاً على الطاولة فإنني لن أفكر أبداً بالقول إنه إلى جانب المنفضة شأن كون المنفضة إلى جانب الهاتف. إن محيط جسد هو حدود لا تقطعها علاقات المكان العادية. ذلك أن أجزاءه تنتمي واحدها إلى الآخر بشكل فريد: فهي لا تنتشر الواحدة إلى جانب الاخرى، وإنما تتغلّف الواحدة داخل الأخرى. فيدي مثلاً ليست مجموعة من النقاط. ففي حالات الإحساس الموزّع allochirie[1]، حيث يشعر الفرد في يده اليمنى الإثارات التي نحدِثها في يده اليسرى، من المستحيل الافتراض أن كلّ إثارة من الإثارات تغيِّر قيمتها المكانيّة لحسابها[2] والنقاط المختلفة من اليد اليسرى يجري نقلها إلى اليمنى باعتبار أنها تتعلق بعضوٍ كلّي، بيدٍ بلا أجزاء، جرى نقلها بكاملها دفعة واحدة. فهي تشكّل إذن منظومة ويدي كحيِّز معيّن ليست مجموعة متراصفة من القيم المكانيّة. كذلك هو جسدي بكامله فإنه بالنسبة لي ليس تجميعاً من الأعضاء المتراصفة في الحيِّز المكاني. إنني أمتلكه دفعة واحدة ودون انقسام وأعرف موقع كلّ عضوٍ من أعضائي في الصورة الجسدية حيث تتغلَّف. ولكن مفهوم الصورة الجسدية هو مفهوم غامض ككلّ المفاهيم التي تظهر في منعطفات العلم. فهي لا يمكن التوسع بها كلياً إلاّ من خلال إصلاح للمناهج. فهي إذن تُستعمل أولاً بمعنىً ليس هو معناها الكامل ويؤدي تطوّرها الملازم لهذا الاستعمال إلى انفجار المناهج القديمة. لقد كنا نعني أولاً «بالصورة الجسدية» مختصرَ تجربتنا الجسدية، القادر على إعطاء تأويل ودلالة للإدراك الداخلي وللإدراك الذاتي للحظة. فعلى هذه الصورة الجسدية أن تعطيني التغيُّر في الموقع لأجزاء جسدي بالنسبة لكلّ حركة يقوم بها أحد هذه الأجزاء، وموقع كلّ إثارة محلية في مجمل الجسد، ونتيجة الحركات المُنجزة في كلّ لحظات البادرة المعقدة، وأخيراً فإنها تعطيني ترجمة دائمة باللغة البصرية للانطباعات اللمسية الحركية والمفصلية للحظة. في كلا منا عن الصورة الجسدية، لم نكن نعتقد في البداية سوى بأننا نُدْخِل اسماً ملائماً لتعيين عدد كبير من تداعيات الصور، وكنا نبغي فقط التعبيرعن كون هذه التداعيات قائمة بقوة وجاهزة دوماً لتقوم بالعمل. فالصورة الجسدية يجب أن تتكامل شيئاً فشيئاً خلال الطفولة وكلما ترابطت في ما بينها المحتويات اللمسية والحسية ـ الحركية والمفصلية، أو

ترابطت مع المحتويات البصرية أضحت تشير إليها بسهولة أكبر[3]. فتصور الصورة الجسدية الفيزيولوجي لا يمكنه أن يكون بهذه الحالة سوى مركزٍ للصور بالمعنى الكلاسيكي. ولكن علماء النفس يستخدمون مفهوم الصورة الجسدية بمعنى يتجاوز التعريف الترابطي. فعلى سبيل المثال، لكي تجعلنا الصورة الجسدية نفهم مسألة الإحساس الموزع بشكل أفضل، لا يكفي لأن يتموضع كلّ إحساس من اليد اليسرى بين الصور النوعية لكلّ أجزاء الجسد التي قد تترابط لتشكّل حولها ما يشبه رسم الجسد وكأنه مطبوع طبعاً؛ يجب أن تكون هذه التداعيات في كلّ لحظة منظومةً بقانونٍ وحيدٍ، وأن تنزل مكانية الجسد من الكلّ إلى الأجزاء. وأن تشارك اليد اليسرى وموقعها في هدفٍ شاملٍ للجسد وتتخذ منه أصلها، بحيث إنها تتمكّن دفعة واحدة ليس فقط لأن تتركّب على اليد اليمنى أو تتطابق عليها، بل أيضاً تصبح هي اليد اليمنى. فعندما نريد[4] توضيح ظاهرة العضو الوهمي بربطه بالصورة الجسدية للفرد، فإننا بذلك لا نضيف إلى التفسيرات التقليدية عن طريق الآثار الدماغية والأحاسيس المتجددة إلاّ إذا أصبحت الصورة الجسدية قانون تكوين الحساسية العضوية العادية بدل أن تكون إحدى بقاياها. فإذا احتجنا إلى إدخال هذه الكلمة الجديدة يكون ذلك للتعبير على أن الوحدة المكانيّة والزمانية، الوحدة بين الأحاسيس أو الوحدة الحسية الحركية للجسد هي وحدة واجبة، وأنها لا تقتصر على المحتويات المترابطة فعلياً وعفوياً في مجرى تجربتنا، وأنها تسبقها بشكل معيّن وتجعل ترابطها أمراً ممكناً تماماً. إننا إذن نسير باتجاه تعريفٍ ثانٍ للصورة الجسدية: فهي لم تعد النتيجة البسيطة للتداعيات المُقامة خلال التجربة، بل يقظة للوعي الشامل حول مكانة جسدي في عالم الحواس المتبادلة، إنها «شكل» على حد ما يعنيه علم النفس الشكلي Gestalt psychologie[5]. ولكن هذا التعريف الثاني بدوره قد تجاوزته تحليلات علماء النفس. لا يكفي القول بأن جسدي شكل، أي ظاهرة فيها الكل سابق على الأجزاء. كيف تصبح هذه الظاهرة ممكنة؟ ذلك أن الشكل المقارَن مع تعقيدات الجسد الفيزيائية ـ الكيميائية، أو مع تعقيدات «الحساسية العضوية» هو نموذج جديد للوجود. فإذا كان العضو المشلول عند الشخص الذي لا يدرك وجود هذا العضو، لا يدخل في الصورة الجسدية لهذا الشخص فذلك لأن الصورة الجسدية ليست متطابقة تماماً مع أجزاء الجسد الموجودة، كما أنها ليست الوعي الشامل لهذه الأجزاء، فهي تدمج هذه الأجزاء في ذاتها بشكل حيوي يتوافق مع قيمتها بالنسبة لمشاريع الجسم. يقول علماء النفس غالباً بأن الصورة الجسدية دينامية[6]. هذا التعبير بمعناه الدقيق يعني أن جسدي يظهر لي كوِضْعَة تهدف إلى القيام بمهمة معيّنة راهنة أو ممكنة. وهكذا فإن مكانيّة الجسد ليست كمكانيّة الأشياء الخارجية أو مكانيّة «الأحاسيس المكانيّة» مكانيّة الموقع Spatiaté de Position. بل هي مكانيّة الموضع Spatialité de situation. إذا وقفتُ أمام مكتبي واستندتُ إله بيدي، فإن يديّ وحدهما تبرزان وكلّ جسدي يلحق بهما كما يلحق الذيل بالمذنب. هذا لا يعني أنني أجهل موضع كتفي أو كليتي، بل إن هذا الموضع يتغلّف داخل موضع يدي وكلّ وِضْعَة جسمي تُقْرأ، إذا جاز التعبير، في استنادهما الى الطاولة. وإذا كنت واقفاً وأمسك غليوني بيدي المُقفلة، فإن وضعية يدي لاتتحدد بالزاوية التي تقيمها مع ذراعي الأمامي، وذراعي الأمامي مع ذراعي، وذراعي مع هيكل جسدي، وهيكل جسدي أخيراً مع

الأرض. إنني أعرف أين هو غليوني معرفة مطلقة، ومن هنا أعرف أين هي يدي وأين هو جسدي، مثل البدائي في الصحراء، فهو في كلّ لحظة يعرف اتجاهه فوراً دون أن يتذكّر أو يحسب المسافات التي يجتازها أو الزوايا التي انحرف عنها من نقطة الانطلاق. إن كلمة «هنا» لا تعني بالنسبة لجسدي موقعاً محدداً بين مواقع أخرى أو بالنسبة لأبعادٍ خارجية، بل هي تعيِّن إقامة أبعادٍ أولى، وتعلّق الجسد الفاعل بموضوع معيّن، ووضعية الجسد أمام مهماته. إن الجسد كمكان يمكن أن يتميّز عن الفضاء الخارجي وهو يغلِّف أجزاءه بدل أن يبسطها لأنه ظُلْمة القاعة الضرورية لوضوح المشهد، وهو عمق النعاس أو احتياطي القوة المبهمة اللذان تنعكس عليهما الحركة وهدفها[7]، وهو منطقة اللاكائن التي يمكن أن تظهر أمامها كائنات محددة وصور ونقاط معينة. وفي نهاية التحليل إذا استطاع جسدي أن يكون «شكلاً» وإذا كان يمكن أن يوجد أمامه صَوَرٌ مميزة على أعماق غير متميّزة، فإنه باعتباره مُتَمَحْوِراً بمهاته، يوجد نحوها، وإنه يتجمّع على ذاته لكي يصل إلى هدفه، و«الصورة الجسدية» هي في نهاية المطاف كيفية التعبير عن أن جسدي هو في العالم[8] وفي ما يتعلق بالمكانية، التي تهّمنا وحدها الآن، فإن الجسد الذاتي هو العنصر الثالث، المستتر دائماً، من بنية الصورة والعمق، وكلّ صورة تتخايل على الأفق المزدوج للفضاء الخارجي وللفضاء الجسدي. علينا إذن أن نرفض أي تحليل مجرّد للفضاء الجسدي لا يُدخل في حسابه غير الصور والنقاط، لأن هذه الصور والنقاط لا يمكن تصورها كما أنها لا يمكن أن تكون بلا آفاق.

قد يُرَدّ على ذلك بأن بنية الصورة والعمق أو بنية النقطة والأفق تفترضان مسبقاً مفهوم الفضاء الموضوعي، بحيث إنه من أجل القيام بحركة مهارة كصورة على العمق الكثيف للجسد، يجب فعلاً ربط اليد وبقية الجسد بهذه العلاقة من المكانيّة المضوعية وبهذا تعود بنية الصورة والعمق لتصبح أحد المحتويات المحتملة للشكل العام للمكان. ولكن ما هو المعنى الذي يمكن أن تحويه كلمة «على» بالنسبة لفرد لا يتموضع بواسطة جسده في مواجهة العالم؟ فهي تتضمّن التمييز بين ما هو عالٍ وما هو منخفض، أي تتضمن «مكاناً موجَّهاً»[9]. فعندما أقول إن شيئاً على الطاولة، أتموضع دائماً بالفكر في الطاولة أو في الشيء وأطبِّق عليهما مقولة تلائم مبدئياً علاقة جسدي بالأشياء الخارجية. فكلمة على إذا جُرِّدت من هذا المحتوى الإناسي (الأنتروبولوجي) لا تعود تتميّز عن كلمة «تحت» أو عن عبارة «بقرب...». حتى ولو كان الشكل الشمولي للفضاء هو الذي بدونه لا وجود بالنسبة لنا لفضاء جسدي، فهو ليس ذلك الشكل الذي به يوجد ذلك الفضاء الجسدي. حتى ولو لم يكن الشكل الوسط الذي فيه، بل الواسطة التي بها يُطرح المحتوى، فإنه ليس الواسطة الكافية لهذا الطرح في ما يتعلق بالفضاء الجسدي، وبهذا القياس يبقى المحتوى الجسدي بالنسبة له شيئاً كثيفاً لا ينفذه النور، وعارضاً ومبهماً. فالحلّ الوحيد في هذا السياق يكون بقبول أن مكانية الجسد ليس لها معنىً خاصّ بها ومميّز عن المكانيّة الموضوعية، وهذا ما يجعل المحتوى يختفي كظاهرة وبالتالي تختفي مشكلة علاقته مع الشكل. ولكن هل نستطيع أن نتخلص من عدم إيجاد أي معنى مميّز لكلمات «على»، «تحت»، «بقرب...» على مستوى أبعاد المكان الموجه؟. حتى ولو وَجد التحليل في كلّ هذه العلاقات العلاقة الشمولية للخارجانية، فإن بداهة العالي والمنخفض، اليمين والشمال

بالنسبة للذي يسكن الفضاء تمنعنا من اعتبار هذه التمايزات على أنها بلا معنى، وتدعونا إلى البحث خلف المعنى البارز للتعريفات عن المعنى الكامن للتجارب. فعلاقات الفضائين قد تصبح عندئذٍ هي التالية: بمجرد ما أبغي ضبط موضوعة الفضاء الجسدي أو أن أطور معناها، فإنني لن أجد فيها إلاّ الفضاء الجليّ والواضح. ولكن في الوقت نفسه إن هذا الفضاء الجلي ليس مستقلاً عن الفضاء أو المكان الموجّه، بل هو بالضبط ما يُبرزه، وإذا انفصل عن هذا الجذر لا يعود له أي معنىً على الإطلاق، خصوصاً وأن الفضاء المنسجم لا يستطيع أن يعبِّر عن معنى الفضاء الموجه إلاّ لأنه تلقّاه منه. إذا استطاع المحتوى حقاً أن يُعْرَف تحت الشكل ويظهر كمحتوى لهذا الشكل، فذلك يعني أنه لا يمكن بلوغ الشكل إلاّ عبر هذا المحتوى. والفضاء الجسدي لا يمكن حقاً أن يصبح جزءاً من الفضاء الموضوعي إلاّ إذا كان في فرادته كفضاءٍ جسديّ يحوي الخميرة الجدلية التي ستحوِّله إلى فضاء شمولي. هذا ما حاولنا أن نعبّر عنه بقولنا إن بنية النقطة ـ الأفق هي أساس الفضاء. إن الأفق أو العمق قد لا يمتدان إلى أبعد من الصورة أو إلى الإطار إذا كانا لا ينتميان إلى نوع الكينونة نفسها التي تنتمي إليها الصورة وإذا كانا لا يستطيعان التحوّل إلى نقاط بحركة من النظر. ولكن بنية النقطة ـ الأفق لا يمكن أن تعلِّمني ما هي النقطة إلاّ إذا رتِّبت أمامها المنطقة الجسدية التي يُنظر إليها منها، ورتبت حولها الآفاق غير المحددة التي هي نقيض هذه الرؤية. إن تعدد النقاط أو «الهنا» (ici) لا يمكن مبدئياً أن يتكوّن إلاّ من خلال تتابع التجارب حيث تُعطى في كلّ مرة نقطة واحدة فقط كموضوع ويصبح التعدد نفسه في قلب هذا الفضاء. وأخيراً، أبعد من أن يصبح جسدي بالنسبة لي جزءاً من الفضاء، فقد لا يكون هناك فضاء بالنسبة لي إذا لم أكن أملك جسداً.

فإذا كان الفضاء الجسدي والفضاء الخارجي يشكّلان نظاماً عملياً، فإن الفضاء الأول هو العمق الذي يمكن للموضوع أن يظهر عليه كهدفٍ لنشاطنا، أو الفراغ الذي يظهر أمامه ذلك الموضوع، إن مكانيّة الجسد تتحقق بالتأكيد في النشاط وتحليل الحركة الذاتية يجب أن يمكِّننا من فهم هذه المكانية بشكل أفضل. إننا، بأخذنا الجسد المتحرك بالاعتبار، نرى بشكل أفضل كيف أنه يسكن الفضاء (وبالتالي الزمن) لأن الحركة لا تكتفي بتلقي تأثير المكان والزمان، فهي تستوعبهما بنشاط، وتأخذهما بدلالتهما الأصلية التي تمحى داخل تواتر الوضعيات العادية المكتسبة. لقد كنا نبغي تحليل مثل عن الحركية المريضة عن قرب، لكي نكشف العلاقات الأساسية بين الجسد والفضاء (المكان).

هناك مريض[10] يصنِّفه الطب النفسي التقليدي بين حالات العمى النفسي لا يستطيع، وهو مقفل العينين، أن يقوم بحركات «مجردة»، أي بحركات لا تتوجه إلى أية وضعية فعلية مثل تحريك الذراعين والرجلين تحت الطلب أو مدّ الإصبع وطيِّه. وهو بالإضافة إلى ذلك لا يستطيع أن يصف موقع جسده أو حتى رأسه ولا حتى الحركات المطلوبة لأعضائه. وأخيراً، عندما نلمس رأسه أو ذراعه أو رجله فهو لا يستطيع أن يقول أي نقطة من جسده قد لمسنا، ولا يميِّز نقطتين نلمسهما على جلده، وإن كانت بينهما مسافة 80 ملم؛ وهو لا يتعرَّف لا على حجم الأشياء ولا على شكلها إذا لمسنا بها جسده ولا ينجح بأداء الحركات المجرّدة إلاّ إذا سمحنا له برؤية العضو المكّلف بهذه الحركات أو أن يقوم بكلّ جسده بأداء حركات تحضيرية. إن

تحديد مكان المثيرات والتعرّف على الأشياء الملوسة تصبح ممكنة هي أيضاً بمساعدة الحركات التحضيرية. فالمريض يؤدي الحركات الضرورية للحياة حتى ولو كان مقفل العينين بسرعةٍ ودقةٍ متناهيين، شريطة أن يكون معتاداً عليها: يأخذ منديله من جيبه ويمسح به أنفه، يأخذ عود كبريت من علبة الكبريت ويُشعل به الشمعة. إن مهنته تقوم على إنتاج المحفظات وهو بعمله يعطي إنتاجاً يعادل ثلاثة أرباع إنتاج العالم السوي. وهو يستطيع أيضاً[11] بدون أي حركة تحضيرية أن يؤدي حركات «ملموسة» تحت الطلب. ونلاحظ[12] عند المريض نفسه وأيضاً عند المصابين باضطراب الدماغ انفصالاً بين فعل الإشارة وردود فعل الأخذ أو الالتقاط: فالشخص نفسه الذي لا يستطيع أن يشير بإصبعه تحت الطلب إلى جزء من جسده يحرّك يده بعصبية إلى مكان لسعة البعوضة. هناك إذن مكانة مميّزة للحركات الملموسة ولحركات الالتقاط علينا أن نبحث عن سبب ذلك.

لنلاحظ من كَثَب. فالمريض الذي نطلب منه أن يشير بإصبعه إلى مكان في جسده، إلى أنفه مثلاً، لا ينجح في ذلك إلاّ إذا سمحنا له بلمسه أو بالتقاطه. وأذا طلبنا من المريض أن يوقف الحركة قبل أن يصل إلى الهدف، أو إذا لم يستطع لمس أنفه إلاّ بواسطة مسطرة خشبية، فإن الحركة تصبح مستحيلة[13]. علينا إذن أن نعتبر أن «الالتقاط» أو «اللمس»، حتى بالنسبة للجسد، هو شيء مختلف عن «الإشارة». فحركة الالتقاط بمجرد بدئها تبلغ نهايتها بشكل سحري، وهي لن تبدأ قبل تحديد النهاية لأن منع الالتقاط يكفي لإلغائها. وعلينا أن نقبل بأن إحدى النقاط في جسدي يمكن أن تكون حاضرة بالنسبة لي كنقطةٍ معدّة للالتقاط دون أن تكون معطاةً لي في الأخذ المستبق وكأنها نقطة للإشارة إليها. ولكن كيف يكون ذلك ممكناً؟ إذا كنت أعرف أين هو أنفي عندما يتعلق الأمر بالتقاطه، كيف لا أستطيع أن أعرف أين هو أنفي عندما يكون المطلوب هو الإشارة إليه؟ لا شك في أن معرفة مكان معيّن يمكن أن تُفهم بمعانٍ متعددة. إن علم النفس الكلاسيكي لا يملك أي مفهوم للتعبير عن هذه الأنواع المختلفة لوعي المكان لأن وعي المكان هو دائماً بالنسبة له وعيٌ موقعيٌ (لموقع) وتصور، Vor - stellung، والوعي من هذه الزاوية يعطينا المكان كتحديد للعالم الموضوعي وأن مثل هذا التصّرف يوجد أو لا يوجد، ولكنه إذا وُجد يكشف لنا موضوعه بدون أي إبهام وكتعبير يمكن تعيينه عبر جميع تمظهراته. وبالعكس من ذلك، علينا هنا أن ننحت المفاهيم الضرورية للتعبير عن أن الفضاء الجسدي يمكن أن يُعطى لي من خلال قصد الأخذ دون أن يُعطى في إطار قصد المعرفة. إن المريض يعي الفضاء الجسدي كغطاء لنشاطه المعتاد وليس كوسيط موضوعي، وجسده تحت تصرفه كوسيلة للانخراط في محيط عائلي، ولكن ليس كوسيلة للتعبير عن فكرة مكانية عفوية وحرّة. وعندما نطلب منه تأدية حركة ملموسة، يبدأ أولاً بتكرار الأمر الموجَّه إليه بنبرة التساؤل، ثم يتموضع جسده في وضعية إجمالية تتطلبها المهمة؛ وأخيراً يؤدي الحركة. نلاحظ أن كلّ الجسد يتعاون في هذه الحركة وأن المريض لا يقصر أبداً حركته، كما يفعل الشخص السوي، على السمات الضرورية وحسب. فمع التحية العسكرية تأتي المظاهر الخارجية الأخرى للاحترام ومع حركة اليد اليمنى التي تتظاهر بتسريح الشعر تأتي حركة اليد اليسرى التي تمسك المرآة، ومع حركة اليد اليمنى التي تدق المسمار تأتي حركة اليد

اليسرى التي تمسك المسمار. هذا يعني أن الأمر يؤخذ على محمل الجد وأن المريض لا ينجح في أداء الحركات الملموسة المطلوبة إلاّ إذا وضع نفسه بالفكر في الوضعية الفعلية المتوافقة مع هذه الحركات. فالشخص السويّ، عندما يؤدي التحية العسكرية المطلوبة منه، لا يرى في ذلك سوى وضعية اختبارية، فهو إذن يُقصر الحركة على عناصرها الأكثر دلالة ولا ينخرط فيها بكلّيته[14]. إنه يلعب بجسده الذاتي ويهنأ في لعب دور الجندي، فهو «يخرج من ذاته» في دور الجندي[15] كالممثل الذي يحشر جسده الفعلي في «الشبح الكبير»[16] للشخصية التي يلعبها. فالرجل السويّ والممثل لا يعتبران الوضعيات الخيالية على أنها واقعية، بل على العكس يفصلان جسدهما الحقيقي عن وضعيته الحياتية لجعله يتنفس، يتكلم، وعند الضرورة يبكي في الخيالي. هذا ما لا يستطيع مريضنا أن يفعله. فهو في الحياة العادية كما يقول، «أشعر بالحركات وكأنها نتيجة للوضعية، نتيجة لتتابع الأحداث بالذات؛ فأنا وحركاتي لا نشكّل، إذا جاز التعبير، سوى حلقة في سلسلة مسار المجموع، وبمجرد أن أعي المبادرة الإرادية حتى تسير الأمور من تلقاء نفسها». وعلى النمط نفسه، من أجل تأدية الحركة المطلوبة، يضع نفسه «في إطار الوضعية العاطفية الإجمالية، ومن هذه الوضعية تسير الحركة، كما في الحياة»[17]. إذا أوقفنا مسار الحركة ودعوناه إلى الوضعية الإختبارية تزول كلّ مهارته. ومن جديد يصبح التمرين الحركي مستحيلاً، على المريض أولاً أن «يجد» ذراعه، و «يجد» الحركة المطلوبة من خلال القيام بحركات تحضيرية، فالحركة ذاتها تفقد طابعها المتناغم الذي تقدمه في الحياة العادية وتصبح كما يبدو مجموعة من الحركات الجزئية التي تتابع بجهد كبير. أستطيع إذن أن أتموضع بواسطة جسدي، كقوة لها عدد معيّن من النشاطات المعتادة في محيطي كمجموعة من المناورات، دون أن أعتبر جسدي ولا محيطي كمواضيع بالمعنى الكانطي، أي كمنظومات من الصفات المترابطة بقانون واضح، كمجموعات شفافة متحررة من أي التصاق مكاني أو زماني ومستعدة لتلقي التسمية أو على الأقلّ للقيام بحركة تعيين. فذراعي موجود كركيزة لهذه الأفعال التي أعرفها جيداً، وجسدي كقوة فاعلة محددة التي أعرف مسبقاً حقلها ومداها، وهناك محيطي كمجموعة من نقاط التطبيق الممكنة لهذه القوة، ـ ويوجد أيضاً، من ناحية أخرى، ذراعي كآلة من العضلات والعظام، كجهاز للثني أو للبسط، كموضوع مُمَفْصَل، والعالم كمشهدٍ صافٍ لا أنضم إليه، بل أتأمله وأُشير إليه بإصبعي. وفي ما يتعلق بالفضاء الجسدي، نرى أنه توجد معرفة للمكان الذي يتقلّص إلى نوع من التعايش مع هذا المكان. وهو ليس عدماً بالرغم من أنه لا يمكن أن يُتَرْجَم لا بوصفٍ معيّن ولا حتى بالتعيين الصامت لحركة معيّنة. فالمريض الذي تلسعه البعوضة لا يقوم بالبحث عن النقطة الملسوعة، فهو يجدها فوراً لأنه لا يتوجب عليه أن يحدد موضعها بالنسبة لأبعادٍ محددة في الفضاء الموضوعي، بل عليه أن يصل بيده الظواهرية إلى مكانٍ مؤلم في جسده الظواهري، وبين اليد كقوة قادرة على الحكّ والنقطة الملسوعة كنقطة تتطلب الحكّ تقوم علاقة حية في المنظومة الطبيعية للجسد الذاتي. فالعملية تجري بكاملها في نظام الظواهري ولا تمرّ بالعالم الموضوعي، وحده المشاهد، الذي يعزو إلى مؤدي الحركة تصوّره الموضوعي للجسد الحيّ، يمكنه الاعتقاد أن اللسعة يجري إدراكها، وأن اليد تتحرك في الفضاء الموضوعي، وبالتالي فهو يتعجب عندما يفشل الشخص

ذاته في تجارب التعيين. كذلك فالشخص الموجود في مواجهة مقصه وإبرته ومهماته الاعتيادية لا يحتاج إلى التفتيش عن يده وأصابعه، لأنها ليست أشياءً يجب إيجادها في الفضاء الموضوعي، ليست عظاماً وعضلات وأعصاباً، بل هي قدرات معبّأة سلفاً من خلال إدراك المقص أو الإبرة، هي الطرف المركزي «للخيوط القصدية» التي تربطه بالأشياء المعيّنة. إننا لا نحرِّك أبداً جسدنا الموضوعي، بل نحرِّك جسدنا الظواهري، وهذا ليس سراً، لأن جسدنا كقوة من هذه المناطق أو تلك من العالم، هو الذي كان يتوجه نحو الأشياء لالتقاطها وهو الذي كان يُدركها[18]. كذلك ليس على المريض أن يبحث بالنسبة للحركات الملموسة عن مسرح أو فضاء لعرض تلك الحركات، فهذا الفضاء هو محدد بدوره، إنه العالم الراهن إنه قطعة الجلد «المعدّة للقص»، إنه قماش البطانة «المعد للخياطة». فطاولة العمل والمقص وقطع الجلد تُعرض على الشخص كأقطاب للنشاط، وهي تحدد بقيمها المتناغمة وضعية معيّنة، ووضعية مفتوحة تستدعي نمطاً معيّناً للحل وعملاً معيّناً. فالجسد ليس إلاّ عنصراً في منظومة الشخص وعالمه والمهمة تحصل منه على الحركات الضرورية بنوعٍ من الجاذبية عن بُعْد، كما تحصل مني القوى الظواهرية العاملة في حقلي البصري، وبدون حساب، على ردود فعل حركية تقيم في ما بينها أفضل توازن، أو كما تحصل منا مباشرة استخدامات وسطنا ومجموعة المستمعين إلينا على الكلمات والمواقف والنبرة التي تناسبها، ليس لأننا كنا تعمل على إخفاء أفكارنا أو على إعجاب الآخرين، بل لأننا نحن بالضبط ما يفكّره الآخرون عنا، ونحن تماماً ذلك العالم عالمنا. إن المريض في الحركة الملموسة لا يعي بشكل دقيق لا المثير ولا ردة الفعل: فهو بكل بساطة الجسد الذي يحمله وجسده هو قوة من عالم معيّن.

وعلى العكس من ذلك ماذا يحدث في التجارب التي يفشل فيها المريض؟ إذا لمسنا منطقة في جسده وسألناه أن يُحدِّد النقطة الملموسة، فإنه يبدأ بتحريك كل جسده ويضخِّم بهذا النقطة المحدَّدة، ثم يعيّنها بتحريك العضو المعني وينهي عمله بارتجافات الجلد المحاذي للنقطة الملموسة[19]. وإذا جعلنا ذراع هذا الشخص ممَدَّداً بشكل أفقي، فإنه لا يتمكّن من تحديد الموقع إلاّ بعد سلسلة من الحركات التجريبية التي تعطيه وضعية الذراع بالنسبة إلى جذع الجسد، ووضعية الذراع الأمامي بالنسبة إلى الذراع، ووضعية الجذع بالنسبة إلى الوضعية العمودية. وفي حال الحركة السلبية، يشعر الشخص بأن له حركةً دون أن يستطيع القول أي حركة وبأي اتجاه. هنا أيضاً يلجأ إلى حركات فاعلة. ويستنتج المريض موقعه النائم من ضغط السرير على ظهره، وموقعه الواقف من ضغط الأرض على رجليه[20]. وإذا وخزنا راحة يده بطرفَي البيكار فإنه لا يميّزها إلاّ إذا كان قادراً على تحريك يده بحيث تلمس تارةً أحد رأسَي البيكار وطوراً الرأس الآخر. وإذا رسمنا أحرفاً أو أرقاماً على يده، فإنه لا يميّزها إلاّ إذا حرّك يده، فهو لا يدرك الحركة على يده وإنما بالعكس يدرك حركة يده بالنسبة للرأس الذي نوخذه به؛ وقد جرت البرهنة على ذلك في رسم أحرف طبيعية على يده اليسرى، تلك الأحرف لم يجرِ التعرف عليها أبداً، بينما جرى فهم صورة الأحرف ذاتها فيما بعد معكوسة في المرآة. إن اللمس البسيط لشكل مستطيل أو بيضاوي من الورق لا يعطي أية إمكانية للتعرف عليه، بينما على العكس يتعرّف الشخص على الصور إذا سمحنا له القيام بحركات استكشافية

لاستطلاع هذه الصور وتحديد «خصائصها» من أجل استنتاج موضوعها[21]. كيف السبيل إلى تنسيق مجموعة الوقائع وكيف يمكن من خلالها التقاط الوظيفة التي يبلغها الشخص الطبيعي بينما لا يستطيع المريض أن يحددها؟ إننا لا يمكن أن ننقل ببساطة ما ينقص الشخص المريض ويعمل على إيجاده إلى الشخص السوي. فالمرض، مثل الطفولة أو مثل الحالة «البدائية» هو شكل كامل للوجود، والطرق التي يستخدمها لاستبدال الوظائف الطبيعية المصابة هي بحد ذاتها ظواهر مَرَضية. إننا لا نستطيع استنتاج السويّ مما هو مرضي ولا استنتاج القصور مما يعوّض عنه بتغيير بسيط للاشارة، يجب أن نفهم الأمور التي تنوب عن النقص بحد ذاتها، وكأنها تنبىء عن وظيفة أساسية تحاول استبدالها وهي بهذا لا تعطينا الصورة المباشرة. إن الطريقة الاستقرائية الحقيقية ليست «طريقة الفوارق»، فهي تقوم على قراءة الظواهر بشكل صحيح، وعلى التقاط معناها، أي على معالجتها كأشكالٍ أو كمتغيراتٍ للكينونة الشاملة للشخص. إننا نلاحظ أن المريض الذي يُسأل عن موقع أعضائه أو عن موقع مُثيرٍ لمسيّ يحاول، بحركات تحضيرية، أن يجعل من جسده موضوعاً لإدراك راهن، وإذا سُئِل عن شكل أحد الأشياء التي تلامس جسده، يحاول أن يرسم هذا الشكل باتباعه محيط الشيء. وقد ننخدع لكون الشخص السويّ نفترضه يقوم بالعمليات نفسها وإنما يجري اختصارها بسبب العادة. فالمريض لا يبحث عن هذه الإدراكات البارزة إلاّ من أجل التعويض عن بعض الحضور للجسد وللشيء. هذا الحضور يُعطى عند السويّ بينما يجب إعادة تكوينه عند المريض. ومما لا شك فيه أن إدراك الجسد والأشياء التي تلامسه عند الشخص السويّ هو إدراك مبهم في حالة عدم الحركة[22] ولكن السوي يميّز على كلّ حال بدون حركة المثير الذي يلامس رأسه عن المثير الذي يلامس جسده. هل سنتفرض[23] من ذلك أن إثارة الإدراك من الخارج أو من الذات قد أيقظت عنده «بقايا حسية حركية» تقوم مقام الحركات الفعلية؟. ولكن كيف توقظ المعطيات اللمسية «البقايا الحسية ـ الحركية» المحددة إذا لم تكن تحمل طابعاً معيّناً يجعلها ممكنة، وإذا لم يكن لها ذاتها دلالة مكانية محددة أو غامضة[24]. سنقول إذاً على الأقلّ إن الشخص السويّ له «تأثيرات»[25] مباشرة على جسده. فهو لا يمتلك جسده فقط باعتباره منخرطاً في وسط ملموس، وهو ليس فقط في وضعية تجاه مهمات مهنية معيّنة، وهو ليس فقط منفتحاً على وضعيات حقيقية، ولكنه بالإضافة إلى كلّ ذلك يرتبط جسده بمثيرات صافية مجردة من الدلالة العملية، فهو منفتح على الوضعيات الكلامية والوهمية التي يستطيع أن يختارها أو التي يقترحها عليه من يقوم بالاختبار. فجسده لا يُعطى له بواسطة اللمس وكأنه رسمة هندسية يأتي كلّ مثير ليحتلّ عليها موقعاً بارزاً، هذا هو بالضبط مرض شنايدر الذي يحتاج إلى معرفة المكان الذي نلمسه فيه، إلى تحويل الجزء الملوس من جسده إلى حالة الصورة. ولكن كلّ إثارة جسدية لدى السويّ توقظ، بدل حركة راهنة، نوعاً من «الحركة المرتقبة»، فالجزء الذي يُوجَه إليه السؤال من الجسد يخرج من حالة السرية، ويُعلن عنه بتوتر خاص وكأنه قدرة معيّنة على الحركة في إطار النظام الشراحي. فالجسد عند الشخص السويّ لا يُعَبَأ فقط بالوضعيات الواقعية التي تجتذبه نحوها، فهو يستطيع أن ينكفىء عن العالم ويطبِّق نشاطه على المثيرات التي تنطبع على سطحه الحواسي، ويخضع لتجارب،

وبشكل أعم يتموضع في حالة مضمرة. إن اللمس المَرَضي، نظراً لانحباسه في ما هو راهن، يحتاج إلى حركات ذاتية لتعيين المثيرات، وللسبب نفسه أيضاً يستبدل المريض التعرّف والإدراك اللمسيين بالتحرّي الحثيث للمثيرات وباستنتاج الأشياء. فلكي يظهر المفتاح مثلاً كمفتاحٍ في تجربتي اللمسية يجب أن يكون هناك نوع من الاتساع في مجال اللمس، حقل لمسيّ حيث تستطيع الانطباعات المحلية أن تنخرط في مجموعة منتظمة مثل نوتات الموسيقى التي ليست سوى نقاط يمرّ عبرها اللحن؛ واللزاجة نفسها في المعطيات اللمسية التي تُخضع الجسد لوضعيات فعلية تحوّل الشيء إلى مجموعة من «الخصائص» المتتالية، والإدراك إلى مؤثّر مجرد، والتعرُّف إلى تركيبٍ عقليّ يشوبه الاحتمال، وتنزع من الشيء حضوره المادي ووقائعيته. فالذي يجري عند السويّ هو أن كلّ حدث حركي أو لمسي يُبرز إلى الوعي فيضاً من المقاصد تنطلق من الجسد كمركز مفترض للنشاط، إما نحو الجسد نفسه، وإما نحو الشيء؛ أما عند المريض فبالعكس يبقى الانطباع اللمسي مظلماً ومنغلقاً على ذاته. فهو قد يتمكّن من جذب اليد إلى ذاتها في حركة التقاط، ولكنها لا تملك أمامها شيئاً يمكن الإشارة إليه. فالسويّ يتعامل مع الممكن الذي يكتسب بهذا نوعاً من الراهنية دون أن يتخلّى عن مركزه كممكن، بيما عند المريض على العكس، يقتصر حقل الراهن على ما يجري الالتقاء به في تماسٍ فعليّ، أو ما يرتبط بهذه المعطيات من خلال استنتاج بارز.

إن تحليل «الحركة المجردة» عند المرض يبرز بشكل أفضل أيضاً هذا الامتلاك للفضاء، هذا الوجود الفضائي الذي هو الشرط الأوليّ لكلّ إدراك حيوي. إذا طلبنا من مريض، وهو مقفل العينين، أن ينفّذ حركة مجردة، فإنه يحتاج إلى سلسلة من العمليات التحضيرية «لإيجاد» العضو المنفذ ذاته ولإيجاد اتجاه أو مسار الحركة، وأخيراً لإيجاد المسطح الذي تجري فيه الحركة. فإذا أمرناه مثلاً بتحريك ذراعه، دون أي تحديد آخر، فإنه يبقى في البداية ممتنعاً. ثم يحرّك كلّ جسده، وبعد ذلك تضيق الحركات لتقتصر على الذراع الذي ينتهي الفرد «بإيجاده» إذا كان المطلوب «رفع الذراع»، فإن على المريض أيضاً أن «يجد» رأسه (الذي هو مقياس «العالي» بالنسبة له من خلال سلسلة من الحركات التجريبية التي تُتَابَع خلال كلّ الفترة التي تتمّ فيها الحركة وتحدّد هدفها. إذا طلبنا من الشخص أن يرسم في الهواء مربعاً أو دائرة، فإنه «يجد» أولاً ذراعه، ثم يمدّ يده إلى الأمام. كما يفعل الفرد السويّ لتلمّس حائطٍ في الظلمة، ثم يحاول أخيراً القيام بحركات عدّة وفق خطٍ مستقيمٍ أو خطٍ منحنٍ، وإذا كانت إحدى حركاته تلك دائرية فإنه يُكملها بسرعة. فهو لا ينجح في إيجاد الحركة إلا في مسطّحٍ معيّن، لا يكون بالضبط مستقيماً بالنسبة للأرض، وخارج هذا المسطح المميّز فهو لا يعرف حتى إنشاء مخطط[26]. يبدو المريض بأنه لا يتملك جسده إلا ككتلة بلا شكل وحدها الحركة الفعلية تُدخل تقسيمات وتمفصلات إليها. فهو يرتكز على جسده للاعتناء بأداء الحركة كالخطيب الذي لا يستطيع التلفظ بكلمة دون الاستناد إلى نص مكتوبٍ سلفاً. فالمريض لا يفتش عن الحركة ولا يجدها من تلقاء نفسه، فهو يحرّك جسده حتى تظهر الحركة. والتعليمة التي أُعطيت له لا تخلو من المعنى بالنسبة له، لأنه يعرف أن يتعرّف على ما هو غير كامل في محاولاته الأولى، وإذا صادف أن أدت الإيماءة إلى الحركة المطلوبة فإنه يتعرّف عليها ويستخدم بسرعة تلك الفرصة

السانحة. ولكن إذا كان للتعليمة بالنسبة له دلالة فكرية، فهي ليست لها دلالة حركية، ولا تتوجه إليه كشخص حركيّ، وبإمكانه، في أثر الحركة المنجزة، أن يجد تعبيراً عن التعليمة المُعطاة، ولكنه لا يستطيع أبداً أن يحوِّل فكرة الحركة إلى حركة فعلية، وما ينقصه ليس الحركة ولا الفكرة ونحن مدعوون إلى أن ندرك بين الحركة كمسار بصيغة الغائب (النحوية) والفكرة كتصورٍ للحركة، استباقاً أو التقاطاً للنتيجة يضمّنه الجسد ذاته كقوة حركية أو «مشروع حركيّ» Bewegungsentwurf أو «قصدية حركية» تبقى التعليمة بدونها أحرفاً ميتة. فالمريض تارةً يدرك الصيغة المثالية للحركة وطوراً يطلق جسده في محاولات عمياء، بينما العكس عند السويّ فكلّ حركة لا تنفصل أبداً عن وعي الحركة. وهذا ما نعبِّر عنه بالقول إنه عند السويّ كلّ حركة لها عمق، وإن الحركة وعمقها هي «لحظات في شمولية واحدة»[27]، إن عمق الحركة ليس تصوراً تابعاً أو مرتبطاً خارجياً بالحركة ذاتها، فهو ملازم للحركة يُنعشها ويحملها في كلّ لحظة، والاعتياد الحركي هو بالنسبة للشخص شكل فريد للاستناد إلى موضوع، وذلك شأن الإدراك بالذات. هنا يتوضّح التمييز بين الحركة المجردة والحركة المحسوسة: فعمق الحركة المحسوسة هو العالم المُعطى، وعمق الحركة المجردة هو بالعكس يجري بناؤه. عندما أشير إلى صديق ليقترب، فإن قصدي ليس «فكرةً أُهيّئها في ذاتي ولا أدرك الإشارة في جسدي. إنني أقوم بالإشارة من خلال العالم، أُعطي الإشارة إلى هناك، حيث يوجد صديقي، والمسافة التي تفصلني عنه، قبوله أو رفضه تُقرأ مباشرة في حركتي، لا يوجد إدراك تليه حركة، فالإدراك والحركة يشكّلان منظومة تتغيّر وكأنها كلّ. وإذا أدركت مثلاً أن صديقي لا يريد أن يطيعني وغيّرت حركتي نتيجة لذلك، فإنني بهذا لا أقوم بفعلَي وعيٍ متميّزين، بل إنني أرى أن صديقي لا يريد الاستجابة فتخرج حركتي من هذه الوضعية دون أية فكرة وسيطة[28]. وإذا أدّيت الحركة «ذاتها» ولكن دون أن أحدّد أي شخص حاضر أو حتى خيالي وكأن ذلك «سلسلة من الحركات بحد ذاتها»[29] أي إذا أجريت «ثني» الذراع الامامي على الذراع مع «بسط» الذراع و «ثني» الأصابع، فإن جسدي، الذي كان للحظة خلت حاملاً للحركة، يصبح هدفاً لها، ومشروعه الحركي لم يعد يهدف إلى تعيين شخص محدّد في العالم، لقد أصبح هدفه ذراعي الأمامي، ذراعي وأصابعي، فهو يستهدفها باعتبارها قادرة على قطع انخراطها في العالم المعني وعلى أن ترسم من حولي وضعية وهمية، أو حتى باعتبار أني أدرك هذه الآلة الغريبة للدلالة، بمعزل عن أي شخص وهمي، وأقوم بتشغيلها من أجل اللذة فقط[30]. فالحركة المجردة تحفر داخل العالم الممتلىء الذي كانت تجري فيه الحركة المحسوسة منطقة من التأمل والذاتية، وهي تراكم فوق الفضاء المادي فضاءً افتراضياً أو إنسانياً. فالحركة المحسوسة هي إذن نابذة عن المركز، بينما الحركة المجردة هي جاذبة نحو المركز، والأولى تجري في الكائن وفي الراهن، والثانية في الممكن وفي اللاكائن، الأولى تلتصق بعمق معيّن، والثانية تبسط عمقها بذاتها. فالوظيفة الطبيعية التي تجعل الحركة المجردة ممكنة هي وظيفة تخطيط يقوم بواسطتها فاعل الحركة بتهيئة فضاء حر من أمامه حيث يستطيع الذي لا وجود له بشكل طبيعي أن يتخذ شكلاً مشابهاً للوجود.

إننا نعرف مرضى إصابتهم أقلّ خطراً من شنايدر يدركون الأشكال والمسافات والأشياء

ذاتها، ولكنهم لا يستطيعون أن يرسموا على هذه الأشياء الاتجاهات المفيدة للحركة ولا أن يوزعوها بحسب مبدأ معيّن، ولا أن يُلصقوا بشكل عام بالمشهد الفضائي (المكاني) المحدِّدات الإناسية التي تجعل منه منظراً لفعلنا. فعلى سبيل المثال إذا وضِعَ هؤلاء المرضى في متاهة بمواجهة مأزق، فإنهم يجدون بصعوبة «الاتجاه المعاكس». إذا وضعنا بينهم وبين الطبيب مسطرة فإنهم لا يستطيعون بناءً لأمر معيّن أن يوزعوا الأشياء «من جهتهم» أو «من جهة الطبيب». وهم يعيِّنون بشكلٍ سيِّىء، على ذراع شخص آخر، النقطة التي تجري إثارتها على أجسادهم. فهم يعرفون مثلاً أننا في شهر آذار (مارس) وفي يوم اثنين ولكنهم يصعب عليهم تعيين اليوم والشهر السابقين، بالرغم من أنهم يعرفون غيباً تسلسل الأيام والأشهر، وهم لا يتوصلون إلى مقارنة عدد الوحدات الموجودة في مجموعتين من القضبان الموضوعة أمامهم: تارةً يعدّون القضيب نفسه مرتين، وطوراً يعدّون مع قضبان إحدى المجموعتين بعض القضبان من المجموعة الأخرى[31]، كلّ ذلك لأن هذه العمليات تتطلب القدرة ذاتها على رسم حدود معيّنة في العالم المعيَّن، ورسم اتجاهات وإقامة تمحورات وتنظيم توجهات، وعلى وجه الإجمال تنظيم العالم وفقاً للمشاريع الآنية، وبناء وسطٍ من السلوك على المحيط الجغرافي، ونظامٍ من الدلائل يُبرز إلى الخارج النشاط الداخلي للفرد. فالعالم بالنسبة لهم لا يوجد إلاّ كعالمٍ جاهزٍ وجامدٍ، بينما عند السويّ فإن المشاريع تُمحوِر العالم وتُظهِر فيه، وكأن الأمر سحراً، ألف إشارة تقود الفعّالية والنشاط، شأن اللافتات في المتحف التي تقود الزائر. إن وظيفة «التخطيط» هذه أو وظيفة «الاستحضار» (بمعنى أن الوسيط يستحضر أو يُظهر غائباً) هي التي تجعل الحركة المجردة ممكنة: لأنه من أجل أن أمتلك جسدي خارج أية مهمة طارئة، ومن أجل أن أتصرف به على هواي، من أجل أن أرسم في الهواء حركة لا تحددها سوى تعليمة كلامية أو ضرورات أخلاقية، يجب عليّ أيضاً أن أقلب العلاقة الطبيعية بين الجسد والمحيط وأن تبرز إلى العلن الإنتاجية الإنسانية عبر كثافة الكائن.

بهذه التعابير يمكننا وصف اضطراب الحركات الذي يهمنا. ولكن قد نجد بأن هذا الوصف، كما يُقال غالباً عن التحليل النفسي[32]، لا يدلنا إلاّ على معنى أو جوهر المرض ولا يعطينا سببه. إن العِلم قد لا يبدأ إلاّ مع التفسير الذي يجب أن يبحث خلف الظواهر عن الشروط التي تتعلق بها هذه الظواهر وذلك وفق الطرق السائدة في مجال الاستقراء. فهنا مثلاً، نعرف أن الاضطرابات الحركية عند شنايدر تتوافق مع الاضطرابات الكثيفة للوظيفة البصرية المرتبطة بدورها بالجرح في أسفل الجمجمة الذي هو أساس المرض. لا يستطيع شنايدر بالبصر وحده أن يتعرّف على أي شيء[33]. فمعطياته البصرية هي بُقع بلا شكل تقريباً[34]. أما الأشياء الغائبة، فإنه لا يقدر أن يعطي لها تصوراً بصرياً[35]. إننا من جهة أخرى نعلم أن الحركات «المجردة» تصبح ممكنة بالنسبة للشخص بمجرد أن يسلِّط بصره على العضو الذي تكلَّف به[36]. وهكذا فإن ما يتبقى من الحركية الإرادية يستند إلى ما يتبقى من المعرفة البصرية. إن طرق ميل Mill المشهورة تمكّننا هنا من استخلاص أن الحركات المجردة والـ Zeigen تتعلق بالقدرة على التصور البصري، وأن الحركات المحسوسة، التي يحتفظ بها المريض، مثل حركات المحاكاة التي يعوِّض بها عن فقر المعطيات البصرية، تتعلق بالحس الحركي أو

اللمسي، الذي يمارسه شنايدر بشكل جيد. إن التمييز بين الحركة المحسوسة والحركة المجردة، كالتمييز في الألمانية بين Greifen و Zeigen، يمكن إعادته إلى التمييز التقليدي بين اللمسي والبصري. وبين وظيفة التخطيط أو الاستحضار، التي أبرزناها هنا، والإدراك أو التصوّر البصريَيْن[37].

في الحقيقة إن التحليل الاستقرائي وفق طرائق ميل Mill، لا يؤدي إلى أي نتيجة. لأن اضطرابات الحركة المجردة والـ Zeigen لا توجد فقط في حالات العمى النفساني بل أيضاً عند المصابين بالدماغ وفي أمراض كثيرة أخرى[38]. فليس مسموحاً، بين كلّ هذه الحالات المتوافقة، أن نختار واحدة فقط ونعتبرها وكأنها حاسمة وأن «نفسر» من خلالها فعل التبيان أو الدلالة. أمام غموض الوقائع لا يمكننا إلاّ التخلي عن الدلالة الإحصائية للمصادفات والعمل على «فهم» العلاقة التي تبرزها. في حالة المصابين بالدماغ، نلاحظ أن الإثارات البصرية، بخلاف الإثارات الصوتية، لا تحصل إلاّ على ردود فعل حركية غير كاملة، مع أنه ليس من سببٍ لديهم لافتراض اضطراب أوّلي للوظيفة البصرية. إن حركات التعيين تصبح مستحيلة، ليس لأن الوظيفة البصرية مصابة، بل على العكس إن الإثارات البصرية لا تثير سوى ردود فعل غير كاملة لأن موقف الـ Zeigen هو مستحيل. علينا أن نقبل بأن الصوت من ذاته يستدعي حركة التقاط والإدراك البصري يستدعي حركة تعيين. «إن الصوت يوجِّهنا دائماً نحو محتواه، نحو دلالته بالنسبة لنا؛ وفي العرض البصري، على العكس، يمكننا بسهولة أكبر «تجاهل» المحتوى ونكون بدلاً من ذلك مُوَجَّهين نحو المكان المحدّد في الفضاء حيث يوجد الشيء[39]». فالحاسة إذن لا يجري تعريفها بنوعية «محتوياتها النفسانية» تلك النوعية غير القابلة للوصف، بل يُفضَّل أن تعرّف بكيفية تقديم موضوعها وبُنيته الأبستيمولوجية التي تُعتبر النوعية تحقيقاً ملموساً لها، أو إذا شئنا أن نتكلم مثل كانط، تُعتبر تعرية لها. فالطبيب الذي يبعث في المريض «مثيرات بصرية» أو «صوتية» يعتقد بأنه يمتحن «حساسيته البصرية» أو «السمعية» ويجري كشفاً للصفات الحسية التي تكوِّن وعيه (باللغة التجريبية)، أو للمواد التي تمتلكها معرفته (باللغة الفكرانية). إن الطبيب وعالم النفس يستعيران من الحس المشترك مفاهيم «البصر» و «السمع» والحس المشترك يعتقدها محافظة على المعنى نفسه لأن جسدنا يحوي في الواقع أجهزة بصرية وسمعية متمايزة من الناحية الشراحية، وهو يفترض أن هناك محتويات للوعي يمكن عزلها وهي متوافقة مع هذه الأجهزة وفق مسلّمة «الثبات»[40] العامة التي تعبِّر عن جهلنا الطبيعي لأنفسنا. لكن هذه المفاهيم الغامضة التي عاود العلم تطبيقها بشكل منتظم تعرقل البحث وتستدعي في النهاية مراجعة عامة للمقولات الساذجة. في الحقيقة إن ما يضعه قياس العتبات Seuil الحسية موضع الاختبار، هي وظائف سابقة على تخصيص ما يحيط به كائناً بالنسبة له، أي كقطبٍ للنشاط ومنتهى فعل التأثير أو الأبعاد، أي كمشهد وموضعة للمعرفة. إن الاضطرابات الحركية لمصابي الدماغ واضطرابات العمى النفسي لا يمكن تنسيقها إلاّ إذا حدّدنا عمق الحركة والبصر، ليس بكمية من الصفات الحسية، بل بكيفية معيّنة لِتَشَكُّل أو تَبَنْيُن المحيط. فباستخدام الطريقة الاستقرائية بالذات يُفضي بنا الأمر إلى تلك المسائل «الماورائية» التي تريد الوضعانية تجنبها. فالاستقراء لا

يتوصل إلى غاياته إلاّ إذا لم يكتفِ بملاحظة الحضور والغياب والتغيّرات الملازمة لهما، وإذا تصوّرو فهم الوقائع بواسطة أفكار ليست من ضمنهما. ليس لدينا الخيار بين وصف المرض الذي قد يعطينا معنى هذا المرض وبين التفسير الذي قد يعطينا سببه ولا وجود لتفسيرات بلا فهم.

ولكن لنوضح مأخذنا الذي يتفرع إلى اتجاهين عند التحليل.

1 . إن «سبب» «واقع نفساني» معيّن ليس أبداً «واقعاً نفسانياً» آخر يمكن الكتشافه بالملاحظة البسيطة. فعلى سبيل المثال، لا يفسر التصوّر البصري الحركة المجردة، لأنه بحد ذاته مسكون بالقدرة ذاتها على تخطيط مشهد يبرز في الحركة المجردة وفي بادرة التعيين. إلاّ أن هذه القدرة لا تقع تحت الحواس ولا حتى تحت الحس الباطني. لنقل مرحلياً بأنها لا تُكْتَشف إلاّ بتأملٍ معيّن سنوضِّح طبيعته فيما بعد. ينتج عن هذا أن الاستقراء النفساني ليس إحصاءً بسيطاً للوقائع. وعلم النفس لا يفسِّر عندما يقوم بتعيين الواقع الأصل بين هذه الوقائع الذي هو ثابت وغير مشروط. فعلم النفس يتصوّر أو يفهم الوقائع، تماماً كالاستقراء الفيزيائي الذي لا يكتفي بملاحظة المتتاليات التجريبية بل يخلق مفاهيم قادرة على تنسيق الوقائع. لذلك لا يمكن لأي استقراء في علم النفس أم في علم الفيزياء أن يدّعي القيام بتجربة حاسمة. ولأن التفسير لا يُكتشف بل يخترع، فإنه لا يُعطي أبداً مع الواقع، فهو دائماً تأويل محتمل. حتى الآن لم نقم إلاّ بتطبيق ما برهنّاه بشأن الاستقراء الفيزيائي[41] على علم النفس ومأخذنا الأول هو على الأسلوب التجريبي في تصوره للاستقراء وعلى طرائق ميل Mill.

2 . ولكن سوف نرى أن هذا المأخذ الأول يستدعي مأخذاً ثانياً. ففي علم النفس يجب ألاّ نرفض فقط التجريبية، بل يجب أن نرفض أيضاً الطريقة الاستقرائية والفكر السببي عامة. فموضوع علم النفس هو من طبيعة معيّنة لا يمكنه أن يتحدد بعلاقات تبعية متغيّرة. لنفصّل هاتين النقطتين بشيء من الإسهاب.

1 . نلاحظ أن الاضطرابات الحركية عند شنايدر تترافق بعجزٍ مكثّفٍ للمعرفة البصرية. مما يجعلنا نميل إلى اعتبار العمى النفساني كحالة فرعية من السلوك اللمسي الصافي وبما أن وعي الفضاء الجسدي والحركي المجردة التي تستهدف الفضاء الافتراضي يغيبان تماماً تقريباً من هذا العمى فإننا نميل إلى الاستنتاج بأن اللمس بحد ذاته لا يعطينا أية تجربة عن الفضاء الموضوعي[42]. وهكذا فإننا نقول بأن اللمس بذاته ليس جديراً بإعطاء عمق للحركة، أي أن يمتلك أمام فاعل الحركة نقطة انطلاقه ونقطة وصوله بتزامن دقيق. فالمريض يحاول، بالحركات التحضيرية، أن يعطي لنفسه عمقاً «حسياً ـ حركياً»، وينجح بهذا بتسجيل موقع جسده عند الانطلاق وببدء الحركة، إلاّ أن هذا العمق الحسي الحركي يتخلخل بالحركة ذاتها ويحتاج إلى إعادة بناء من جديد بعد كلّ مرحلة من مراحل الحركة. من أجل ذلك نقول إن الحركات المجردة عند شنايدر فقدت مظهرها المتناغم وإنها تتكوّن من جزيئات متتالية بلا ترابط وإنها «تنحرف» غالباً خلال مسارها. فالحقل العملي الذي ينقص شنايدر ليس سوى الحقل البصري[43]. ولكن لكي يحق لنا، في العمى النفساني، ربط اضطراب الحركة بالاضطراب البصري، وعند السويّ ربط وظيفة التخطيط بالبصر كما بسببه الثابت وغير

المشروط، علينا أن نكون متأكدين من أن المعطيات البصرية وحدها هي التي أصيبت بالمرض وأن كل الشروط الأخرى للسلوك وخصوصاً التجربة اللمسية، بقيت على ما كانت عليه عند السويّ. هل نستطيع تأكيد ذلك؟ هنا سوف نرى كم هي غامضة الوقائع وأنه ليس من تجربة حاسمة ولا من تفسير نهائي. إذا لاحظنا أن فرداً سوياً يستطيع، مقفل العينين، أن يؤدي حركات مجردة، وأن التجربة اللمسية للسويّ كافية لتُدير الحركة نستطيع دائماً أن نجيب بأن المعطيات اللمسية للسويّ قد تلقّت بالضبط من المعطيات البصرية بنيتها الموضوعية بحسب الصورة المعروفة لتربية الحواس. إذا لا حظنا أن الأعمى يستطيع تعيين المثيرات على جسده وتأدية حركات مجردة، ـ فضلاً عن أن هناك أمثلة لحركات تحضيرية عند الأعمى، نستطيع دائماً أن نجيب بأن وتيرة التداعيات قد أبلغت الانطباعات اللمسية نوعية الانطباعات الحسية ـ الحركية وربطت هذه الانطباعات في تزامن معيّن[44]. في الحقيقة هناك وقائع كثيرة في سلوك المريض بالذات[45] تجعلنا نتوقع تحولاً أولياً للتجربة اللمسية. فعلى سبيل المثال يعرف شخص معيّن أن يطرق الباب، ولكنه لن يعود يعرف القيام بهذا العمل إذا كان الباب مُخبأً أو إذا كان بعيداً مسافة تمنع لمسه دون الاضطرار إلى التحرك. في هذه الحالة الأخيرة، لا يستطيع المريض أن يؤدي في الفراغ إيماءة قرع الباب أو فتحه حتى ولو كان مفتوح العينين وهما مركزتان على الباب[46]. كيف يمكن هنا أن نضع الخلل في البصر، في حين أن المريض يتمتع بإدراك بصري للهدف يكفي في العادة أن يوجِّه حركاته إلى حد معيّن؟. ألم نبرز الاضطراب الأولي للمس؟ فعلى الصعيد البصري، لكي يتمكن شيء معيّن من إطلاق الحركة، يجب أن يكون قائماً في الحقل الحركي للمريض، والاضطراب يتلخص بتضييق الحقل الحركي، الذي سيقتصر بعد الآن على الأشياء الخاضعة فعلاً لأمكانية اللمس، بمعزلٍ عن هذا الأفق الممكن للمس الذي يحيط بالأشياء عند السويّ. فالعجز في نهاية المطاف يطال وظيفة أكثر عمقاً من البصر، وأكثر عمقاً أيضاً من اللمس كمجموعة من الصفات المعطاة، فهي قد تطال المساحة الحياتية للشخص، هذا الانفتاح على العالم الذي يعني أن الأشياء خارج المتناول الآن يحسب لها حساب بالنسبة للسويّ، وتوجد لمسياً بالنسبة له، وتشكّل جزءاً من عالمه الحركي. فمن خلال هذه الفرضية، عندما يراقب المرضى أيديهم والهدف خلال كلّ مدة الحركة[47]، يجب ألاّ نرى في ذلك تكبيراً بسيطاً لطريقة سوية، فالركون إلى البصر لن يكون ضرورياً بالضبط إلاّ بعد انهيار اللمس الافتراضي. ولكن على الصعيد الاستقرائي الصرف، يبقى التأويل الذي يتّهم اللمس اختيارياً، وبإمكاننا دائماً، مع غولدشتاين، تفضيل تأويل آخر: فالمريض من أجل أن يقرع، يحتاج إلى هدف بمتناول اللمس، وذلك لأن البصر عنده مصاب وعاجز، لا يكفي لإعطاء عمق صلب للحركة. لا يوجد إذن ما يمكن أن يدلّ بشكل حاسم على أن التجربة اللمسية للمرضى هي مماثلة أو غير مماثلة لتجربة السويّ، فنظرية غولدشتاين، شأن النظرية الفيزيائية، يمكن دائماً توفيقها مع الوقائع، بواسطة فرضية إضافية مساعدة. ليس هناك من تأويل دقيق وشامل ممكنٍ في علم النفس كما في الفيزياء.

ولكن إذا تفحّصنا بعناية رأينا أن عدم إمكانية حصول تجربة حاسمة يستند في علم النفس إلى أسباب خاصة، فهو يتعلق بطبيعة الشيء المعروض للمعرفة، أي بالسلوك، فالتجربة هنا

لها نتائج حاسمة أكثر بكثير. فبين نظريات لا تستبعد فيها أية إمكانية بشكل قاطع وليس فيها إمكانية تستند إلى الوقائع بشكل دقيق، يستطيع علم الفيزياء أن يختار وفق درجة الصلاحية، أي وفق عدد الوقائع التي تنجح كلّ نظرية بتنسيقها دون أن تُثقل بفرضيات إضافية مساعدة خيالية لحاجات إيجاد السبب. هذا المعيار في علم النفس ينقصنا: لا ضرورة لأي فرضية إضافية مساعدة، كما رأينا، لكي نفسر بالاضطراب البصري عدم إمكانية إيماءة «الطرق» على الباب المزعوم. فنحن ليس فقط لا نستطيع الوصول أبداً إلى تأويل حاسم، ـ خلل اللمس الافتراضي أو خلل العالم البصري، ـ بل إننا بالضرورة أمام تأويلات متعادلة الصلاحية لأن «التطورات البصرية» و «الحركات المجردة» و «اللمس الافتراضي» ليست سوى أسماء مختلفة لظاهرة مركزية واحدة، بحيث إن علم النفس هنا ليس في وضعية علم الفيزياء ذاتها، أي محصوراً في احتمالية الاستقراءات، فهو غير قادر على الاختيار حتى وفق الصلاحية، بين فرضيات تبقى من الزاوية الاستقرائية المحضة، غير متوافقة في ما بينها. فلكي يبقى الاستقراء، حتى المحتمل ببساطة، ممكناً، يجب أن يكون «التصوّر البصري» أو «الإدراك اللمسي» سبباً للحركة المجردة، أو أن يكون الاثنان في النهاية نتائج لمسبِّب آخر. فالتعابير الثلاثة أو الأربعة يجب أن تكون قادرة على الأخذ بالاعتبار من الخارج ويجب أن نستطيع استدلال التغيّرات المترابطة بها. ولكن إذا لم يكن بالإمكان عزلها عن بعضها البعض وإذا كان كلّ تعبير منها يفترض التعابير الأخرى، فإن الفشل قد لا يكون فشلاً للتجريبية أو لمحاولات التجربة الحاسمة، بل هو فشل للطريقة الاستقرائية أو للفكر السببي في علم النفس. وهكذا نصل إلى النقطة الثانية التي نريد توضيحها.

2 . إذا كان تعايش المعطيات اللمسية مع المعطيات البصرية، كما يعترف غولدشتاين، يغيّر بشيء من العمق المعطيات اللمسية لكي تستطيع أن تستخدم كعمق للحركة المجردة، فإن المعطيات اللمسية للمريض مقطوعة عما يقدمه البصر، لا يمكن مطابقتها مع معطيات السويّ. فالمعطيات اللمسية والمعطيات البصرية، يقول غولدشتاين، ليست عند السويّ متراصفة، فالأولى تأخذ من قربها من الثانية «فارقاً نوعياً» كانت قد فقدته عند شنايدر. ويضيف، هذا يعني أن دراسة اللمس الصافي عند السويّ مستحيلة وأن المرض وحده يعطي كشفاً عما يمكن أن تكون عليه التجربة اللمسية المقتصرة على ذاتها فقط[48]. إن الاستنتاج صحيح، ولكنه يعود إلى القول بأن كلمة «لمس»، المطّبقة على الشخص السويّ وعلى المريض ليس لها المعنى نفسه، وأنَّ «اللمسي المحض»، هو ظاهرة مَرَضيّة لا يدخل كجزء مكوِّن في التجربة العادية، وأن المرض بإفساده الوظيفة البصرية لم يعرِّ تماماً الجوهر المحض للمسي، وأن هذا المرض قد غيَّر تجربة الشخص بكاملها؛ أو إذا فضّلنا، لا توجد عند الشخص السويّ تجربة لمسية وتجربة بصرية، بل تجربة كاملة حيث من المستحيل تعيين القدر الذي تقدمه الحواس على اختلافها. فالتجارب التي يتوسط فيها اللمس في العمى النفسي ليس لها أي قاسم مشترك مع التجارب التي يتوسط فيها اللمس عند الشخص السويّ، فلا هذه التجارب ولا تلك تستحق أن يُطلق عليها اسم المعطيات «اللمسية». إن التجربة اللمسية ليست شرطاً منفصلاً باستطاعتنا إبقاءه ثابتاً خلال إجراء تغيير التجربة «البصرية» بحيث نعاين السببية الخاصة بكلّ تجربة

على حدة، والسلوك ليس تابعاً لهذه المتغيّرات، فهو مفترض مسبقاً في تعريفهما كما أن كلّ واحدة منهما مفترضة مسبقاً في تعريف الأخرى[49]. إن العمى النفسي وعيوب اللمس والاضطرابات الحركية هي ثلاثة تعابير لاضطرابٍ أكبر تُفهم من خلاله، وليست ثلاثة مكوِّنات للسلوك المريض والتصورات البصرية والمعطيات اللمسية والحركية هي ظواهر ثلاث مقتطعة من وحدة السلوك. فإذا أردنا تفسيرها الواحدة بالأخرى، لأنها تشكّل تغيُّرات مترابطة، فإننا ننسى أن فعل التصور البصري مثلاً، كما تبرهن على ذلك حالة المصابين باضطراب الدماغ، يفترض قدرة التخطيط نفسها التي تبرز أيضاً في الحركة المجردة وفي إيماءة التعيين، وهكذا يُعطى لنا ما نظن بأننا نفسره. فالفكر الاستقرائي والسببي يحبسه قدرة التخطيط في البصر أو في اللمس أو في أي معطىً واقعي، تلك القدرة التي تسكننا جميعاً، يخفيها عنّا ويجعلنا عمياناً بالنسبة لبعد السلوك الذي هو بالضبط بعد علم النفس. إن إنشاء قانون معيّن في علم الفيزياء يتطلب بأن يتصور العالم فكرةً تصبح في ظلها الوقائع منسَّقة وهذه الفكرة، التي لا توجد في الوقائع، لا يمكن التثبُّت منها أبداً بواسطة تجربة حاسمة، فهي لن تكون سوى محتملة. ولكنها أيضاً فكرة الرابط السببي بمعنى العلاقة بين التابع والمتغيّر. إن الضغط الجوي يجب اختراعه، ولكنه في النهاية كان لا يزال مساراً بصيغة الغائب متعلقاً بعدد معيّن من المتغيرات. وإذا كان السلوك شكلاً، حيث لا توجد «المحتويات البصرية» و «المحتويات اللمسية» والحساسية والحركية إلاّ باعتبارها لحظات غير منفصلة، فإنه يبقى متعذراً بلوغه من قبل الفكر السببي، فهو لا يُلتقط إلاّ بالنسبة لنوع آخر من الفكر، ـ هو الذي يتخذ موضوعه في حالة نشوئه، كما يظهر للذي يعشه، مع جو الحس الذي يتغلف به إذ ذاك، وللذي يحاول التسرب في هذا الجو، لكي يجد من جديد، خلف الوقائع والأعراض المنتشرة، الكينونة الشاملة للشخص، إذا كان الأمر يتعلق بسويّ، أو الاضطراب الأساسي، إذا كان الأمر يتعلق بمريض.

إذا كنا لا نستطيع أن نفسر اضطرابات الحركة المجردة بفقدان المحتويات البصرية، ولا نتيجة لذلك أن نفسر وظيفة التخطيط بالوجود الفعلي لهذه المحتويات، فهناك طريقة واحدة يبدو أنها ممكنة: وهي تتجلّى بإعادة تكوين الاضطراب الأساسي صعوداً من الأعراض، ليس باتجاه مسبِّبٍ هو نفسه ممكن الملاحظة، بل إلى سبب أو إلى شرط من الإمكانية الواضحة، وتتجلّى بمعاملة الكائن البشري كوعي لا يتجزّأ حاضرٍ بكامله في كلّ مظهر من مظاهره. إذا كان الاضطراب يجب أن لا يُعزى إلى المحتويات، فمن الواجب ربطه بشكل المعرفة، إذا لم يكن علم النفس تجريبياً وتفسيرياً، فعليه أن يكون فكرانياً وتأملياً. إن فعل الدلالة، تماماً كفعل التسمية[50]، يفترض أن يكون الشيء بعيداً بالمسافة ويشكل لوحة أمام المريض، بدل أن يكون قريباً من الجسد ومغموراً به. لقد كان أفلاطون يمنح التجريبي القدرة على الدلالة بإصبعه، ولكن في الحقيقة حتى الإيماءة الصامتة مستحيلة إذا لم يكن ما تعيِّنه قد انتزع مُسبقاً من الوجود الآني ومن الوجود الجوهري، وعومِل كأنه الممثل لمظاهره السابقة في ذاتي ولمظاهره المتزامنة في الآخر، أي جرى تصنيفه في مقولة ورفع إلى مرتبة المفهوم. إذا لم يستطع المريض أن يدل بإصبعه على نقطة في جسده كنا قد لمسناها، هذا يعني أنه لم يعد فاعلاً في مواجهة عالم موضوعي وأنه لم يعد يقدر على اتخاذ «الموقف التصنيفي»[51].

وبالطريقة نفسها تتعرض الحركة المجردة للشبهة باعتبارها تفترض مسبقاً وعي الهدف وبأنها محمولة من قبله وأنه حركة لذاتها. وهي في الواقع تُبْعَث بواسطة شيء موجود، وهي على ما يبدو نابذة عن المركز، وترسم في الفضاء قصداً مجانياً اعتباطياً يتجه نحو الجسد الذاتي ويشكل منه موضوعاً بدل أن يتجاوزه للوصول من خلاله إلى الأشياء. فهي إذن مسكونة و «بوظيفة رمزية»[52] و«وظيفة تصويرية»[53]، وقدرة على «التخطيط»[54] تقوم بعملها في تكوين «الأشياء» وتقضي بمعاملة المعطيات المحسوسة وكأنها ممثّلة لبعضها البعض وكأنها ممثلة بمجملها لفكرة مطلقة eidos، وتقضي بتنظيم المعطيات في نظام معيّن، وبمركزة تعدد التجارب على نواة واحدة واضحة وبإبراز الوحدة القابلة للتعيين من زوايا مختلفة في تلك التجارب، وبعبارة مختصرة، تمتلك قدرة التخطيط خلف اندفاع الانطباعات ثابتاً يُعلّلها وتعمل على تشكيل مادة التجربة. ولكن لا نستطيع القول إن للوعي هذه القدرة، إنه تلك القدرة بالذات. عندما يكون هناك وعي، وحتى يصبح هناك وعي يجب أن يكون هناك شيء ما ليعيه. يجب أن يكون هناك موضوع قصْدي والوعي لا يستطيع أن يتوجّه نحو هذا الموضوع إلاّ بمقدار ما «يفقد تحققه» ويرتمي فيه، إلاّ إذا كان بكليّته في هذا المرجع إلى... الشيء المعيّن، إلاّ إذا كان فعلاً صافياً للدلالة. إذا كان الكائن وعياً عليه ألاّ يكون شيئاً غير نسيج من المقاصد. وإذا بَطُل أن يُعرِّف بفعل الدلالة فإنه يقع في حالة الشيئية، فالشيء هو بالضبط الذي لا يعرف، الذي يرتع في الجهالة المطلقة لذاته وللعالم، والذي هو بالتالي ليس «ذاتاً» حقيقية أي «شيئاً لذاته» ولا يملك إلاّ الفردانية الزمانية ـ المكانية، فهو وجود بذاته[55]. فالوعي إذن لا يحوي الزائد والناقص. إذا لم يعد المريض موجوداً كوعي، فهو يجب أن يوجد كشيء. إمّا تكون الحركة حركة لذاتها، عندها لا يعود «المثير» سبباً لها بل موضوعاً قصدياً، ـ وإما تتجزّأ وتنتشر في الوجود بذاته، وتصبح مساراً موضوعياً في الجسد تتوالى جُمَلُها ولكن لا يعرف بعضها البعض الآخر، إن ميزة الحركات الملموسة في المريض يمكن تفسيرها لأنها ارتكاسات بالمعنى الكلاسيكي. فيد المريض تبلغ النقطة في جسده حيث توجد البعوضة لأن الدورات العصبية القائمة مسبقاً تضبط رد الفعل في مكان الإثارة. والحركات التي تتطلبها المهنة يُحتفظ بها لأنها تتعلق بالارتكاسات الاستشراطية المثبتة بصلابة. إنها تبقى بالرغم من القصور النفساني لأنها حركات بذاتها. فالتمييز بين الحركة الملموسة والحركة المجردة، بين Greifen و Zeigen قد يصبح تمييزاً بين الفيزيولوجي والنفساني، بين الوجود في ذاته En soi والوجود لذاته Pour soi[56].

سوف نرى في الواقع أن التمييز الأول، الذي لا يمكنه أن يغطّي التمييز الثاني، هو أيضاً لا يتوافق معه. إن كل «تفسير فيزيولوجي» يميل إلى أن يتعمم. إذا كانت حركة الالتقاط أو الحركة الملموسة تتأمن بترابط واقعي بين كلّ نقطة من الجلد والعضلات الحركية التي تقود اليد إلى هذه النقطة، فإننا لا نرى لماذا لا تؤمِّن الدورة العصبية نفسها التي تأمر العضلات نفسها للقيام بحركة ليست مختلفة كلياً عن الأولى، لماذا لا تؤمِّن إيماءة إلى Zeigen كما تؤمِّن حركة الـ Greifen. فبين البعوضة التي تلسع الجلد ومسطرة الخشب التي يضعها الطبيب على الموضع نفسه لايبدو الفارق المادي كافياً لتفسير أن حركة الالتقاط ممكنة وإيماءة التعيين

مستحيلة. «فالمثيران» لا يتميّزان حقاً إلاّ إذا أدخلنا بالحسبان قيمتهما العاطفية أو معناهما البيولوجي، فالاستجابتان لا تنفكان تختلطان إلاّ إذا اعتبرنا Zeigen والـ Greifen شكلين للارتباط بالموضوع ونموذجين من الكينونة في العالم. لكن هذا مستحيل لأننا حوّلنا الجسد الحيّ إلى وضعية الشيء. فإذا قبلنا ولو لمرة واحدة بأن يكون الجسد مركزاً لمسار بصيغة الغائب، فإننا لن نستطيع أن نبقي في السلوك شيئاً للوعي. فالإيماءات كالحركات لأنها تستخدم الأعضاء ـ المواضيع نفسها والأعصاب ـ المواضيع نفسها، يجب أن تتوزع على مسطّح المسارات بلا داخل وتنخرط في النسيج دون فجوة «الشروط الفيزيولوجية». عندما يوجّه المريض يده أثناء ممارسة مهنته، نحو أداة موضوعة على الطاولة، ألا يحرك أجزاء ذراعه تماماً كما يجب من أجل أداء حركة مجردة في مد الذراع؟ ألا تحوي الحركة المعتادة على مجموعة من التصلبات العضلية ورفدها بالتيار العصبي؟ من المستحيل إذن أن نضع الحدود للتفسير الفيزيولوجي. ومن جهةٍ أخرى، من المستحيل أن نضع الحدود للوعي. إذا عزونا إيماءة التعيين للوعي، وإذا بطل المثير ولو لمرة واحدة أن يكون سبب ردة الفعل ليصبح الموضوع القصدي، فإننا لا نتصوّر بأنه يستطيع في أيّة حال من الأحوال أن يعمل كسببٍ محضٍ ولا أن تستطيع الحركة أن تكون أبداً عمياء. لأنه إذا كانت الحركات «المجردة» ممكنةً وفيها وعي منذ نقطة الانطلاق ووعي عند نقطة الوصول، علينا أن نعرف في كلّ لحظة من حياتنا أين هو جسدنا دون أن نجهد للبحث عنه كما نبحث عن شيء نُقِل من مكانه أثناء غيابنا، يجب إذن، حتى في الحركات «العفوية» الآلية أن يعلم بها الوعي، أي أنه لا وجود أبداً لحركات في ذاتها في جسدنا. وإذا كان كلّ فضاء موضوعي غير قائم إلاّ بالنسبة للوعي الفكري فإننا يجب أن نجد الموقف المفهومي حتى في حركة الالتقاط[56]. إن يقظة الوعي مثل السببية الفيزيولوجية، لا يمكن أن تبدأ في أي مكان. وعليه يجب إما التخلي عن التفسير الفيزيولوجي وإما القبول بشموليته، ـ إما نكران الوعي وإما القبول بشموليته، إننا لا نستطيع أن نعزو بعض الحركات للآلانية الجسدية والبعض الآخر للوعي، فالجسد والوعي لا يحدد واحدهما مجال الآخر، ولا يمكن أن يكونا سوى متوازيين. إن كلّ تفسير فيزيولوجي يتعمم في الفيزيولوجيا الآلانية وأيّة يقظة وعي في علم النفس الفكراني والفيزيولوجيا الآلانية أو علم النفس الفكراني تسوِّي السلوك وتمحو التمييز بين الحركة المجردة والحركة الملموسة، بين الـ Zeigen والـ Greifen. هذا التفسير لا يمكن الاحتفاظ به إلاّ إذا كان هناك طرق متعددة للجسد لأن يكون جسداً، وطرق متعددة للوعي لأن يكون وعياً. طالما أن الجسد يُحدّد بالوجود أي في ذاته، فإنه يعمل بشكل منتظم كالأوالية، وطالما أن النفس تُحدّد بالوجود المحض لذاته، فإنها لا تعرف إلاّ الأشياء المنبسطة أمامها. إذن إن تمييز الحركة المجردة عن الحركة الملموسة لا يندمج في تمييز الجسد عن الوعي، فهو لا ينتمي إلى البعد التأملي نفسه، ولا يجد مكانه إلاّ في بُعد السلوك. إن الظواهر المرضية تغيِّر أمام أعيننا شيئاً ليس هو الوعي المحض للشيء. إنه انهيار للوعي وتحرر للآلية، هذا التشخيص لعلم النفس الفكراني، كالتشخيص لعلم النفس التجريبي للمحتويات، لن يتمكّن من بلوغ الاضطراب الأساسي.

إن التحليل الفكراني، هنا كما في أي مكان، هو أكثر تجريداً مما هو خاطىء. «فالوظيفة

الرمزية، أو «وظيفة التصوّر» تضم فعلاً حركاتنا، ولكنها ليست الحدّ النهائي للتحليل، فهي بدورها ترتكز على أرضيّة معيّنة، وخطأ الفكرانية هو جعلها ترتكز على ذاتها، وفصلها عن المواد التي تتحقق فيها، والاعتراف في ذاتنا، على سبيل البحث عن الأصل، بوجودٍ في العالم بلا مسافة، لأنه انطلاقاً من هذا الوعي الواضح، ومن هذه القصدية التي لا تحوي الأكثر والأقلّ، كلّ ما يفصلنا عن العالم الحقيقي، ـ كالخطأ والمرض والجنون وبالاختصار التجسُّد ـ يصبح وكأنه مظهر بسيط. إن الفكرانية، بلا شك، لا تحقق الوعي بمعزل عن مواده، فهي تدافع عن نفسها بأنها تُدْخل الفعل والإدراك خلف الكلام، إنه «وعيٌ رمزيٌ» قد يكون الشكل المشترك، والواحد عددياً، للمواد اللغوية والإدراكية والحركية. لا يوجد، كما يقول كاسيرير Cassirer، «ملكة رمزية بشكل عام»[57] والتحليل التأملي لا يعمل على إقامة «متَّحد في الكائن» من خلال الظواهر المرضية التي تتعلق بالإدراك واللغة والحركة، بل يسعى إلى إقامة «متحد في المعنى»[58]. إن علم النفس الفكراني، لأنه بالضبط قد تجاوز نهائياً الفكر السببي والواقعية، قد يكون قادراً على رؤية معنى أو جوهر المرض ويعترف بوحدة الوعي التي لا تُلاحَظ على صعيد الكائن، والتي تشهد لنفسها على صعيد الحقيقة. ولكن التمييز بين المتحد في الكائن والمتحد في المعنى، والانتقال الواعي من نظام الوجود إلى نظام القيمة والانقلاب الذي يسمح بالتأكيد على استقلالية المعنى والقيمة تعادل عملياً التجريد، لأنه من الزاوية التي تنتهي إلى التموضع فيها يصبح تنوع المظاهر تافهاً وغير مفهوم. إذا وضع الوعي خارج الكائن فإنه لايسمح له بأن يباشر عمله من خلاله، فالأنواع التجريبية للوعي ـ الوعي المرضي، الوعي البدائي، الوعي الطفولي، وعي الآخر، ـ لا يمكن أن تؤخذ على محمل الجد، لا يوجد شيء هنا تجب معرفته أو فهمه، شيءٌ واحد قابل للفهم، هو الجوهر المحض للوعي. لا يمكن لوعي واحد من أنواع الوعي هذه أن يتخلّف عن إنجاز الكوجيتو. فالمجنون فيما وراء هذيانه وهجاسه وأكاذيبه يعرف بأنه يهذي وأنه يهجس وأنه يكذب، وفي النهاية فهو ليس مجنوناً، فهو يعتقد بأنه كذلك. كلّ شيء إذن على خير ما يرام والجنون ليس سوى إرادة سَيِّئة. إن تحليل معنى المرض، إذا أفضى إلى وظيفة رمزية يماهي كلّ الأمراض ويوحِّد بين فقدان النطق وفقدان الحركات المنسقة وفقدان الإدراك الحسي[59]، وقد لا يكون لديه أية وسيلة لتمييزها عن الفصام[60]. وهكذا فإننا نفهم أن يرفض الأطباء وعلماء النفس عرض الفكرانية ويعودون، طالما ليس هناك أفضل من ذلك، إلى محاولات التفسير السببي التي لها ميزةٌ على الأقل، إدخال في الحسبان ما هو خاص في المرض وفي كلّ مرض، وهي تعطينا، من هذه الزاوية على الأقلّ، الوهم في معرفة فعلية. إن علم الأمراض الحديث يدل بأن ليس هناك اضطراب انتخابي بشكل دقيق، ولكنه يبرهن أيضاً أن كلّ اضطراب يختلف بحسب منطقة السلوك التي يصيبها بشكل أساسي[61]. حتى ولو كان فقدان النطق، إذا لوحظ عن قرب، يتضمن اضطرابات في الإدراك الحسي وفي الحركات المتسقة، وكل فقدان للحركات المتسقة يحوي اضطرابات في اللغة والإدراك، وكلّ فقدان للإدراك الحسي يحوي اضطرابات في اللغة والحركة، يبقى أن مركز الاضطرابات هو هنا منطقة اللغة وهناك منطقة الإدراك وهنالك منطقة الحركة. وعندما نتّهم في جميع الحالات الوظيفة الرمزية فإننا بذلك نحدد خصائص البنية المشتركة بين

مختلف الاضطرابات، ولكن هذه البنية يجي ألاّ تنفصل عن المواد حيث تتحقق كلّ مرة، إن لم يكن ذلك بشكل انتقائي فعلى الأقل بشكل رئيسي. على كلّ حال، إن اضطراب شنايدر ليس ماورائياً أولاً، لقد جُرِح في أسفل الرأس من الخلف بشظية قنبلة؛ من أجل ذلك حدث عنده خلل بصري كبير؛ فمن المحال، كما قلنا، تفسير جميع أنواع الخلل الأخرى بهذا الخلل أو بسببه، ولكن ليس أقل محالاً أن نعتقد بأن الشظية قد طاولت الوعي الرمزي. لقد أصيبت الروح عنده من خلال البصر. فطالما لم نجد الوسيلة لربط الأصل بالجوهر أو بمعنى الاضطراب، وطالما أننا لم نحدد الجوهر الملموس وبنية المرض التي تعبِّر في الوقت نفسه عن عموميته وخصوصيته، وطالما أن الظواهرية لم تصبح ظواهرية وراثية، فإن الاستدارات الهجومية للفكر السببي وللطبيعانية تبقى مبرّرة. إن مشكلتنا تتوضح إذن، علينا أن نتصور بين المحتويات اللغوية والإدراكية والحركية والشكل الذي تتخذه أو الوظيفة الرمزية التي تحركها، علاقة لا تكون تحويل الشكل إلى المحتوى وتضخيم المحتوى تحت شكل مستقلّ. علينا أن نفهم في الوقت ذاته كيف أن مرض شنايدر يتجاوز من جميع الجهات المحتويات الخاصة ـ البصرية واللمسية والحركية ـ لتجربته، وكيف أنه لا يصيب الوظيفة الرمزية إلاّ من خلال المواد المميّزة للبصر. فالحواس والجسد الذاتي على العموم يحددها سرّ كونها مجموعاً يطلق، دون أن يتخلى عن خصوصيته الذاتية، إلى أبعد من ذاته دلالات بإمكانها أن تقدِّم الدعامة إلى مجموعة من الأفكار والتجارب. إذا كان اضطراب شنايدر يطال الحركية والفكر والإدراك إلا أنه يصيب بشكل خاص في الفكر القدرة على التقاط المجاميع المتزامنة، وفي الحركة القدرة على استيعاب الحركة وإسقاطها إلى الخارج. فالذي هُدِم أو أصيب هو إلى حد ما الفضاء العقلي والفضاء العملي، والكلمات بالذات تشير بشكل واضح إلى التسلسل الواضح للاضطراب. فالاضطراب البصري ليس سبباً للاضطرابات الأخرى وخصوصاً اضطراب الفكر. ولكنه ليس نتيجة بسيطة له، والمحتويات البصرية ليست سبباً لوظيفة التخطيط، ولكن البصر ليس كذلك فرصة بسيطة للروح لكي تُظْهِر قدرة في ذاتها غير مشروطة.إن المحتويات البصرية تجري استعادتها واستخدامها وجعلها متساوية على صعيد الفكر بواسطة قوة رمزية تتجاوز هذه المحتويات. ولكن هذه القوة يمكن أن تتكوّن على قاعدة البصر. إن علاقة المادة بالشكل هي العلاقة التي تدعوها الظواهرية علاقة Fundierung: فالوظيفة الرمزية ترتكز على البصر وكأنها على أرضية ليس لأن البصر هو سبب لها، ولكن لأنها عطية من الطبيعة يجب على الروح أن تستخدمها في ما يتعدى أي أمل لأن تكتسب منها معنىً جديداً تماماً تحتاج إليه ليس فقط لكي تتجسد، بل أيضاً لتكون. فالشكل يندمج في المحتوى إلى حد يظهر فيه لكي ينتهي كنمط بسيط لذاته وتظهر التحضيرات التاريخية للفكر وكأنها حيلة للعقل المتنكر في طبيعة ـ . ولكن بالعكس، حتى في تساميه الفكري، يبقى المحتوى كاحتمال جذري مثل البناء الأول أو ركيزة[62] المعرفة والحركة، كالالتقاط الأول للكائن أو للقيمة اللذين لا تنفك المعرفة والحركة من استنفاد غناهما الملموس واللذين يجددان في كلّ مكان طريقتهما العفوية. هذه الجدلية بين الشكل والمحتوي هي التي علينا ترميمها. أو بالأحرى، بما أن «الحركة المعاكسة» ليست سوى تسوية مع الفكر السببي وصيغة لتناقض معيّن، علينا أن نصف الوسط حيث بالإمكان تصوّر

هذا التناقض، أي وجود واستعادة مستمرة للواقع وللصدفة بواسطة عقلٍ لم يكن له وجود قبل الوسط وليس له وجود بدونه[63].

إذا أردنا أن ندرك ما تشتمل عليه «الوظيفة الرمزية» ذاتها، علينا قبل كلّ شيء أن نفهم أن الذكاء ذاته لا يتوافق مع الفكرانية. فالذي يعرّض الفكر للاهتزاز عند شنايدر ليس أنه غير قادر على إدراك المعطيات الملموسة كأنها نسخٌ عن فكرة وحيدة أو يفكر بها باعتبارها أجزاء من كلّ، بل على العكس من ذلك فهو لا يستطيع ربطها إلاّ بتضخيم بارز. نلاحظ مثلاً أن المريض لا يفهم معادلات بسيطة للغاية مثل «نتف الوبر بالنسبة للهر هو كنتف الريش بالنسبة للعصفور» أو «النور بالنسبة للمصباح هو كالحرارة بالنسبة للموقد» وأيضاً «العين بالنسبة للنور واللون هي كالأذن بالنسبة للأصوات». كذلك لا يفهم التعابير العادية بمعناها المجازي مثل «ساق الكرسي» أو «رأس المسمار» بالرغم من أنه يعرف أيّ جزء من الشيء تعيِّن هذه الكلمات. قد يحدث أن أشخاصاً طبيعيين من الدرجة الثقافية نفسها لا يعرفون تفسير التماثل، ولكن ذلك لأسباب عكسية. من الأسهل بالنسبة للشخص السوي أن يفهم التماثل أكثر مما يستطيع تحليله، أما المريض فعلى العكس لا ينجح بفهمه إلاّ عندما يُبرزه بواسطة تحليل مفهومي. «إنه يبحث عن خاصة مادية مشتركة يستطيع من خلالها أن يستنتج هوية العلاقتين، وكأن هذه الخاصة وسيط[64]». فعلى سبيل المثال إنه يفكر حول التماثل بين العين والأذن، فهو لا يفهمه عَرَضاً إلاّ عندما يستطيع القول: «العين والأذن، كلاهما من أعضاء الحواس، إذن يجب أن ينتجا شيئاً مشابهاً». إذا اكتشفنا التماثل وكأنه إدراك لتعبيرين معيّنين في ظل مفهوم ينسّق بينهما، فإننا نعتبر هذه الطريقة سليمة مع أنها مرَضية تمثّل الدورة التي يجب أن يمر المريض عبرها لكي يُكمل الفهم السويّ للتماثل. «هذه الحرية في اختيار مقارنة ثالثة عند المريض هي العكس تماماً للتحديد الحدسي للصورة عند السوي: فالسويّ يلتقط هويّة محددة في البنى المفهومية، فالمسارات الحية للفكر هي بالنسبة له متناظرة وتجري تباعاً. وهكذا فهو «يلتقط» الأساسي من التماثل ويمكننا دائماً أن نتساءل إذا الشخص لا يزال قادراً على الفهم، حتى عندما لا يجري التعبير عن هذا الفهم بدقة بواسطة الصياغة والإبراز اللتين يعطيهما»[65].

فالفكر الحي لا يقتصر إذن على استخدام المقولات التصنيفية. فالمقولة تفرض على التعابير التي تجمع بينها دلالة خارجة عنها. إن شنايدر باغترافه من اللغة القائمة ومن علاقات المعاني التي تحويها، يتوصل إلى ربط العين والأذن، «كأعضاء للحواس». في الفكر السويّ تُلتقط العين والأذن فوراً بحسب تماثل وظيفتهما وعلاقتهما لا يمكن أن تجمد عند «خاصية مشتركة» ولا تُسَجَّل في اللغة إلاّ لأنها أدركت أولاً عند نشوئها في فرادة السمع والبصر. لاشك في أنه سيؤخذ على نقدنا أنه لا يُوَجَّه إلاّ ضد الفكرانية المجتزأة التي تعتبر الفكر مجرّد فاعلية منطقية بسيطة، وأن التحليل التأملي يذهب بالضبط إلى عمق العملية العقلية، ويجد خلف حكم الإلحاق، حكم العلاقة وخلف الإدراك الآني كعملية آلية وشكلية، فعل التصنيف الذي به يشحن الفكر الشخص بالمعنى الذي يُعبَّر عنه في المحمول. وهكذا فإن نقدنا للوظيفة التصنيفية لن يكون له من نتيجة سوى الكشف، خلف الاستخدام التجريبي للمقولة، عن استخدام متعالٍ لا يُفهم الاستخدام الأول بدونه. إلاّ أن تمييز الاستخدام التجريبي عن الاستخدام المتعالي يطمس

الصعوبة بدل أن يحلّها. إن الفلسفة النقدوية تُتْبِع العمليات التجريبية للفكر بنشاطٍ متعالٍ نكلِّفُه بتحقيق كلّ التراكيب التي يُجريها الفكر التجريبي. ولكن عندما أفكّر حالياً بشيء معيّن لا تكفي ضمانة التركيب اللازمني، وهي ليست ضرورية حتى من أجل وضع الأسس لفكري. يجب أن يجري التركيب الآن، في الحاضر الحيّ وإلاّ سيقطع الفكر عن مقدماته المنطقية المتعالية. عندما أفكر لا يمكن القول بأنني أضع نفسي في الفاعل الأزلي السرمدي الذي لم أنفك مطلقاً عن الاتحاد به، لأن الفاعل الحقيقي للفكر هو الذي يجري الارتداد والاستعادة الراهنة، وهو الذي يُوصل حياته بالشبح اللازمني. علينا إذن أن نفهم كيف أن الفكر الزمني ينعقد على ذاته ويحقق تركيبه الذاتي. إذا فهم الشخص السويّ فوراً بأن علاقة العين بالبصر هي نفسها علاقة الأذن بالسمع، فذلك لأن العين والأذن يُقدِّمان له على الفور كوسيلتين للوصول إلى العالم نفسه، فهو يملك حقيقة العالم الوحيدة السابقة للمحمول المنطقي، بحيث إن مساواة «أعضاء الحواس» وتماثلها يُقرأ على الأشياء ويمكن أن يُعاش قبل أن يجري تصوره. فالفاعل الكانطي يضع عالماً، ولكن الشخص الفعلي لكي يستطيع أن يؤكد حقيقة معيّنة يجب أولاً أن يكون له عالم أو أن يكون في العالم، أي أن يحمل من حوله نظاماً من الدلائل لا تحتاج اتصالاتها وعلاقاتها ومشاركاتها إلى أن تبرز كي يجري استخدامها. عندا أتنقل داخل بيتي، أعرف فوراً وبدون أي خطاب أن المشي نحو الحمّام يعني المرور قرب الغرفة، وأن النظر إلى النافذة يعني أن المدفأة عن يساري، ففي هذا العالم الصغير كلّ إيماءة وكلّ إدراك يتموضع مباشرة بالنسبة لألف إحداثية مفترضة. عندما أتحدث مع صديق أعرفه جيداً، فكل كلمة من كلماته وكلماتي تتضمن عدا دلالتها بالنسبة لجميع الناس، عدداً كبيراً من المراجع للأبعاد الرئيسية لطبعي وطبعه، دون أن نحتاج إلى استعادة أحاديثنا السابقة. هذه العوالم المكتسبة التي تعطي تجربتي معناها الثاني، هي بذاتها مقتطفة من عالم أوّلي هو الأساس للمعنى الأول. هناك، على الصورة نفسها، «عالمٌ للأفكار»، أي ترسُّبٌ لعملياتنا العقلية، وهو يسمح لنا بالاعتماد على مفاهيمنا وعلى أحكامنا المكتسبة كما نعتمد على أشياء موجودة هنا ومعطاة بشكل شامل، دون أن نحتاج في كلّ لحظة إلى إعادة تركيبها من جديد. وهكذا يمكن أن يوجد بالنسبة لنا نوع من الصورة العقلية الشاملة مع ما فيها من جوانب بارزة وأخرى غامضة، كما توجد صورة للمسائل وللوضعيات الفكرية شأن البحث والاكتشاف واليقين. لكن كلمة «الترسب» يجب ألاّ تخدعنا: هذه المعرفة المعقودة ليست كتلةً جامدةً في عمق وعينا. فشقتي ليست بالنسبة لي سلسلة من الصور المترابطة بقوة، فهي لا تبقى من حولي كمجالٍ مألوف إلاّ إذا كنت لا أزال أملك في «يدَيّ» أو «في رجلَيّ» المسافات والاتجاهات الرئيسية أو إلاّ إذا كانت تنطلق من جسدي نحو تلك الشقة خيوط قصدية متعددة. كذلك إن أفكاري المكتسبة ليست مكتسباً مطلقاً، فهي تتغذّى في كلّ لحظة من فكري الحاضر، وهي تمنحني معنىً، ولكني أعيده لها. في الواقع إن مكتسبنا الجاهز يعبّر في كلّ لحظة عن طاقة وعينا الحاضر، فهو تارةً يضعف، كما في حالة التعب حيث يُفْقَر «عالمنا» الفكري ويتحوّل حتى إلى فكرة أو فكرتين ملازمتين؛ وتارةً بالعكس أستجمع كلّ أفكاري، فكلّ كلمة تُقال أمامي تبعث التساؤلات والأفكار، تُجَمِّع وتعيد تنظيم الصورة العقلية وتتقدم على أنها صورة دقيقة. وهكذا فإن

المكتسب ليس مكتسباً حقاً إلاّ إذا استعيد في حركة فكرية جديدة، والفكر لا يتموضع إلاّ إذا تكفَّل بوضعيته بنفسه. فجوهر الوعي هو أن يُعطى عالماً أو عوالم، أي أن يوجِد أمامه أفكاره الخاصة كالأشياء، ويبرهن على حيويته بلا انقسام بأن يرسم لنفسه هذه المناظر ويتخلّى عنها. إن بنية العالم في لحظتها المزدوجة من الترسب والتلقائية هي في مركز الوعي وإننا سنتمكّن من فهم الاضطرابات الفكرية والإدراكية والحركية عند شنايدر مثلما نسوّي «لعالم» دون أن نحوِّل هذه الاضطرابات لبعضها البعض.

إن التحليل الكلاسيكي للإدراك[66] يميز فيه معطيات حسيّة والدلالة التي تكتسبها من فعلٍ عقلي معيّن. فاضطرابات الإدراك لا يمكن أن تكون من وجهة النظر هذه إلاّ قصوراً حواسياً أو اضطرابات إدراكية حسيّة. إن حالة شنايدر تُظهر لنا على العكس قصوراً يتعلق بالالتقاء بين الحساسية والدلالة ويكشف الاستشراط الوجودي للواحدة وللأخرى. إذا عرضنا على المريض قلم حبر وحاولنا ألاّ نجعل تعليقته بارزة بالنسبة له، فإن مراحل التعرّف عليه هي التالية: «إنه أسود، أزرق، فاتح اللون يقول المريض. توجد علامة بيضاء، إنه مستطيل. له شكل القضيب. قد يكون آلة معيّنة. إنه يلمع، له بريق، قد يكون زجاجاً ملوناً». بعد ذلك نقرِّب قلم الحبر منه ونقلب التعليقة باتجاه المريض. فيتابع: «قد يكون قلم رصاص أو مسكة ريشة. (يلمس الجيب الصغير في سترته). إنه يُعلّق هنا، من أجل تدوين شيء معين»[67]. يتضح أن اللغة تتدخل مع كلّ مرحلة تعرّف فتعطي دلائل ممكنة للذي شوهد بالفعل، وأن التعرّف يتدرّج تابعاً لترابطات اللغة من «مستطيل» إلى «شكل القضيب» ومن «قضيب» إلى «أداة»، ومن «أداة» إلى «أداة لتدوين شيءٍ ما» ليصل أخيراً إلى «قلم حبر». إن المعطيات الحسية تقتصر عى الإيحاء بهذه الدلالات كما يوحي واقع معيّن للفيزيائي بفرضية معيّنة، فالمريض كالعالِم يتأكد بالواسطة ويوضح الفرضية من خلال تقاطع الوقائع، ويسير على غير هدى نحو الفرضية التي تنسِّق بينها جميعاً. هذه الطريقة توضح، بالمفارقة، الطريقة العفوية للإدراك السويّ، هذا النمط الحيوي للدلالات الذي يجعل الجوهر الملموس للموضوع مقروءاً مباشرةً ولا يترك «خصائصه الحسيّة» تبرز إلاّ من خلاله. إن هذا التآلف، هذا الاتصال مع الموضوع هو الذي ينقطع هنا. فعند السويّ الموضوع «يتكلم» وله دلالة، وترتيب الألوان «يعني» فوراً شيئاً ما، بينما عند المريض يجب أن يُؤتى بالدلالة من مكان آخر بواسطة فعل تأويلٍ حقيقيّ. بالمقابل، عند السويّ تنعكس مقاصد الشخص مباشرةً في الحقل الإدراكي، تُمحْوِره أو تدمغه بتشابكها أو تبعث فيه في النهاية بلا مجهود موجة ذات دلالة. عند المريض فَقَدَ الحقل الإدراكي هذه المرونة إذا طلبنا منه أن يرسم مربعاً بواسطة أربعة مثلثات مماثلة لمثلث معيّن، يجيب أن هذا مستحيل وبأربعة مثلثات لا يمكن أن ننشىء الا مربّعين. نلحُّ عليه ونريه أن للمربع خطين قطرين يمكن دائماً أن يُقسَم إلى أربعة مثلثات. يجيب المريض: «نعم ولكن لأن الأجزاء تتوافق بالضرورة الواحد مع الآخر عندما نقسم مربعاً إلى أربعة فإذا قرّبنا الأجزاء من بعضها بشكل ملائم يجب أن يجعل هذا منها مربعاً»[68]. إنه يعرف إذن ما هو المربع وما هو المثلث؛ فعلاقة هاتين الدلالتين لاتغيب عنه، على الأقلّ بعد تفسيرات الطبيب، ويفهم أن كلّ مربع يمكن أن يُقسم إلى مثلثات؛ ولكنه لا يستنتج من ذلك بأن كلّ مثلث (قائم الزاوية ومتساوي الضلعين)

يمكن أن يُستخدم لبناء مربع مساحته أربعة أضعاف مساحة المثلث المذكور، وذلك لأن بناء هذا المربع يتطلب بأن تكون المثلثات مجتمعة بشكل مختلف وأن المعطيات الحسية تصبح توضيحاً لمعنى خياليّ. فعلى وجه الإجمال لا يوحي له العالَم بأية دلالة وبالمقابل لا تتجسد الدلالات التي يقصدها في العالم المعيّن. وبكلمةٍ مختصرةٍ نقول إن العالم بالنسبة له لم يعد له هيئة[69]. وهذا ما يدفع إلى فهم خصوصيات الرسم عنده. إن شنايدر لا يرسم أبداً بحسب النموذج nachzeichnen، والإدراك لا يتمدد مباشرة إلى حركة. فهو يتحرّى الشيء بيده اليسرى، يتعرّف على بعض خصوصياته (زاوية، خط مستقيم)، يجري صياغة لاكتشافه وأخيراً يرسم بلا نموذج صورة موافقة للصيغة الكلامية[70]. إن ترجمة المُدرَك إلى حركة تمرّ عبر الدلالات الصريحة للغة، بينما الشخص السويّ يتغلغل في الشيء بواسطة الإدراك ويستوعب بنيته، ومن خلال جسده يضبط الشيء مباشرة حركاته[71]. هذا الحوار للذات مع الموضوع، وهذه الاستعادة من قبل الذات للمعنى المتناثر في الموضوع والاستعادة من قبل الموضوع لمقاصد الذات الذي هو الإدراك المظهري، يُحيك حول الذات عالماً يكلمها عن نفسه ويركِّز في العالم أفكاره الخاصة. إذا كانت هذه الوظيفة عند شنايدر معرَّضة للخطر، فبإمكاننا أن نتوقع بالأحرى أن إدراك الأحداث البشرية وإدراك الآخر ينمّان عن قصور معيّن، لأنهما يفترضان الاستعادة نفسها من الخارج في الداخل ومن الداخل بواسطة الخارج. وهكذا إذا أخبرَنا المريض قصةً نلاحظ أنه، بدل أن يفهمها ككلٍّ متناغم بأوقاتها القوية وأوقاتها الضعيفة، بإيقاعها ومجراها المميّز، لا يحفظها إلاّ كسلسلة من الوقائع التي يجب أن تدوَّن الواحدة تلو الأخرى. لذلك فهو لا يفهم القصة إلاّ إذا أحدثنا في الرواية محطات نتوقف عندها لنختصر بجملة واحدة ما هو أساسي في المقطع الذي ذكرناه. وعندما يُخبر هو بدوره القصة، فليس ذلك مطلقاً وفق الرواية التي قمنا بها Nacherzählen: فهو لا يشدّد على أية نقطة، ولا يفهم تطوّر القصة إلاّ كلما أخبرها وكأن الرواية يُعاد تكوينها جزءاً جزءاً[72]. يوجد إذن عند الشخص السويّ جوهر للقصة يبرز كلما تقدمت الرواية، دون أي تحليل صريح، وهذا يقود فيما بعد إلى إعادة سرد الرواية. إن القصة بالنسبة له حدث إنساني معيّن، يمكن التعرّف إليه من خلال أسلوبه، والشخص «يفهم» هنا لأن له القدرة على أن يحيا الأحداث المشار إليها في الرواية، فيما يتعدى تجربته المباشرة. وبشكل عام لا شيء حاضر بالنسبة للمريض إلاّ الذي يُعطى بشكل مباشر، وفكر الآخر لن يصبح حاضراً بالنسبة له لأنه لا يملك الدليل المباشر عليه[73]. إن أقوال الغير بالنسبة له هي إشارات عليه أن يحلّها واحدة واحدة، بدل أن تكون، كما عند السويّ، مغلِّفةً شفافةً لمعنىً معيّن قد يستطيع أن يعيش فيه. فالأقوال، كالأحداث، ليست بالنسبة للمريض مسبّبة للاستعادة أو للإسقاط، ولكنها فقط فرصة للتأويل المنهجي. والآخر، مثل الشيء، لا «يعني» له شيئاً، والأشباح التي تبرز أمامه هي مجرّدة، ليس فقط، من هذه الدلالة الفكرية التي تحصل عليها بواسطة التحليل، بل من هذه الدلالة الأساسية التي تحصل عليها بالتعايش.

أما الاضطرابات الفكرية الصرفة ـ اضطرابات المحاكمة والدلالة ـ فإنها لا يمكن اعتبارها كقصورٍ نهائي، ويجب أن توضع بدورها في السياق الوجودي نفسه. لنأخذ مثلاً «فقدان رؤية

الأعداد»[74]. لقد جرت البرهنة بأن المريض القادر على العدّ، الجمع والطرح والضرب أو القسمة لأشياء موضوعة أمامه، لا يستطيع بالمقابل أن يتصور العدد، وأن جميع هذه النتائج يحصل عليها بواسطة كليشيهات طقوسية ليست لها معه أية علاقة حواسية، يعرف غيباً تسلسل الأرقام ويُسمِّعها عقلياً ويستعمل أصابعه للحلول مكان الأشياء التي يعدّها أو يجمعها أو يطرحها أو يضربها أو يقسمها: «فالعدد بالنسبة له ليس له انتماء إلاّ إلى سلسلة الأعداد، ليس له أي معنىً أو دلالة على حجم معيّن ثابت أو على مجموعة أو على قياس محدد»[75]. فبين عددين الأكبر هو الذي في المرتبة التالية في سلسلة الأعداد. عندما نطلب منه أن يُجري العملية التالية 5+4 - 4 فهو ينجزها على مرحلتين دون أن «يلاحظ أيّ شيء خاص». لكنه يوافق، إذا لفتنا نظره، بأن العدد 5 «يبقى». وهو لا يفهم بأن «ضعف نصف» عدد معيّن هو هذا العدد بالذات[76]. هل نقول إذن بأنه فقد العدد كمقولة أو كصُميمة (تصوّر خيالي)؟ ولكنه عندما يستعرض بنظره الأشياء التي يعدّها وهو «يعلِّم» على أصابعه كلّ واحد منها، فإنه بالتأكيد يملك مفهوم العملية التركيبية التي هي التعداد، حتى ولو أنه خلط مراراً بين الأشياء التي جرى عدُّها والأشياء التي لم تُعَدْ بعدُ حتى ولو كان التركيب غامضاً أو مبهماً، أما عند الشخص السويّ فإن سلسلة الأعداد كنغم حركيّ خالٍ تقريباً من المعنى العددي الحقيقي، تحلُّ غالباً محل مفهوم العدد. فالعدد ليس أبداً مفهوماً صافياً قد يمكّن غيابه من تحديد الحالة العقلية لشنايدر، إنه بنية للوعي التي تحوي الأكثر والأقلّ. إن فعل العدّ الحقيقي يتطلب من الشخص كلما جرت تلك العمليات وبَطُلَت عن احتلال المركز في وعيه، أن تبقى هذه العمليات هنا بالنسبة له وتشكّل بالنسبة للعمليات اللاحقة أرضية تُبنى عليها. إن الوعي يُخلِّف وراءه التراكيب المُنجزة، فهي لاتزال جاهزة ويمكن إحياؤها ومن هذه الزاوية تُستَعاد ويجري تجاوزها في الفعل الشامل للعدّ. فما ندعوه العدد الصافي أو العدد الحقيقي ليس سوى إعلاءٍ أو امتداد إرجاعي للحركة المكوِّنة لكلّ إدراك. إن مفهوم العدد لا يتمّ التوصل إليه عند شنايدر إلاّ باعتباره يفترض القدرة على عرض الماضي من أجل الذهاب نحو المستقبل. هذه القاعدة الوجودية للذكاء هي المصابة، أكثر بكثير من الذكاء نفسه. لأن الذكاء العام لشنايدر كما لوحظ[77]، لم يُصَبْ: إجاباته بطيئة، وليست أبداً تافهة، فهي إجابات رجلٍ ناضجٍ ومفكّرٍ يهتّم بتجارب الطبيب. يجب أن نتعرّف في ما دون الذكاء كوظيفةٍ خفيَّة أو كعملية مفهومية، على نواة شخصية هي كينونة المريض وقوته على الوجود. هنا يكمن المرض. فشنايدر يريد أيضاً أن يُبدي آراءً سياسية أو دينية، ولكنه يعرف أن لا فائدة من المحاولة. «عليه الآن أن يكتفي بالاعتقادات المكثفة دون أن يستطيع التعبير عنها»[78]. وهو لا يغنّي أبداً ولا يصفّر من تلقاء نفسه[79]. وسوف نرى لاحقاً أنه لا يأخذ مطلقاً مبادرةً على الصعيد الجنسي. فهو لا يخرج أبداً إلى نزهة، بل دائماً إلى شراء الحاجيات، وهو في طريقه لا يتعرَّف على منزل البروفسور غولد شتاين «لأنه لم يخرج بقصد الذهاب إليه»[80]. وكما أنه يحتاج «للتأثير» على جسده الذاتي إلى حركات تحضيرية قبل تأدية الحركات التي لم تُرسم مسبقاً في وضعية اعتيادية، ـ كذلك فالمحادثة مع الآخر ليست بالنسبة له وضعية ذات دلالة بحد ذاتها تستدعي استجابات مرتجلة؛ فهو لا يستطيع الكلام إلاّ وفقاً لمخطط مقرّر سلفاً: «لا يستطيع أن يستوحي من

اللحظة الراهنة من أجل إيجاد الأفكار الضرورية في مواجهة وضعية معقدة في المحادثة، أكان ذلك يتعلق بوجهات النظر الجديدة أم وجهات النظر القديمة»[81]. فسلوكه على جانب من الدقة والرصانة، وهذا ناجم عن كونه لا يستطيع أن يلعب فاللعب يعني التموضع لفترةٍ، في وضعيةٍ خياليةٍ، والانشراح عند تغيير «الوسط» وعلى العكس، لا يستطيع المريض أن يدخل في وضعية وهمية دون تحويلها إلى وضعية حقيقية: وهو لا يميّز الأحجية (حزّورة) عن المسألة[82]. «فالوضعية الممكنة في كلّ لحظة عنده ضيِّقة جداً، بحيث إن قطاعين معيّنين في الوسط لا يمكنهما أن يصبحا وضعية بشكل متزامن إذا لم يكن لهما بالنسبة له بعض الشيء المشترك»[83]. فعندما نتحدث معه، لا يسمع الضجة الناجمة عن محادثةٍ أخرى تجري في القاعة المجاورة؛ إذا وضعنا طبقاً على الطاولة، لا يتساءل أبداً من أين يأتي هذا الطبق. فهو يصرّح بأنه لا يرى إلاّ في الاتجاه الذي ينظر نحوه، وينظر الأشياء التي يركّز عليها فقط[84]. والمستقبل والماضي بالنسبة له ليسا سوى امتدادٍ، «متقلِّصٍ» للحاضر. لقد فقد «قدرتنا على النظر وفق التوجه الزمني»[85]. فهو لا يستطيع أن يستعرض ماضيه بسرعة ويجده بلا تردد منطلقاً من الكلّ نحو الأجزاء والتفاصيل: يعيد تكوينه انطلاقاً من عنصرٍ جزئي حافظ على معناه ويُستخدم بالنسبة له «كنقطة ارتكاز»[86]. وبما أنه يشكو من الطقس، نسأله إذا كان يفضّل الشتاء. يجيب: «لا أستطيع أن أقول ذلك الآن، لا أستطيع أن أقول شيئاً الآن»[87]. وهكذا يمكن أن تتوحد جميع اضطرابات شنايدر، ولكنها ليست الوحدة المجردة «لوظيفة التصوّر»: فهو «مرتبط» بالراهن وتنقصه الحرية»[88]، هذه الحرية الملموسة التي تعني القدرة العامة على احتلال وضعية معيّنة. إننا نكتشف، في ما دون الذكاء كما في ما دون الإدراك، وظيفة أساسية أكثر وهي «توجّه متحرك في كلّ الاتجاهات مثل كشاف النور (بروجكتور) نستطيع بواسطته أن نتوّجه نحو أي شيء، في داخلنا أو في الخارج، كما نستطيع التحلي بسلوك تجاه هذا الشيء»[89]. لكن المقارنة بكشاف النور ليست جيدة لأنها تفترض أشياء معيّنة يسلّط عليها نوره، بينما الوظيفة المركزية التي نتكلم عنها توجِد الأشياء سراً بالنسبة لنا قبل أن تجعلنا نراها أو نعرفها. لنقل إذن بالأحرى، باستعارتنا للتعبير من أعمال أخرى[90]، إن حياة الوعي ـ الحياة العارفة، حياة الرغبة أو الحياة الإدراكية ـ تدخل ضمن «قوسٍ قصديّ» يعكس من حولنا ماضينا ومستقبلنا ووسطنا البشري ووضعيتنا المادية ووضعيتنا الإيديويولوجية ووضعيتنا المعنوية، أو بالأحرى يعمل لكي تتموضَع في ظل كلّ هذه العلاقات. هذا القوس القصديّ هو الذي يصنع وحدة الحواس ووحدة الحواس والذكاء ووحدة الحساسية والحركية. هذا القوس هو الذي «يُرخى» في المرض.

إن دراستنا لهذه الحالة المرضية قد مكّنتنا إذن من اكتشاف نمط جديد للتحليل ـ التحليل الوجودي ـ الذي يتجاوز الخيارات التقليدية للتجريبية وللفكرانية، للتفسير والتأمل. فلو كان الوعي تجميعاً لوقائع نفسانية لأضحى الاضطراب انتقائياً. ولو كان «وظيفةً للتصوّر»، قوة محضةً للدلالة، لكان بإمكانه أن يكون أو لا يكون (ومعه كلّ الأشياء)، ولكنه لا تنقطع كينونته بعد وجودها، أو يصبح مريضاً أي يفسد. وأخيراً، لو كان الوعي فعل كشف يُودع حوله الأشياء وكأنها بقايا لأفعاله الذاتية، ولكنه يستند إلى الأشياء للانتقال إلى افعال أخرى ذات

طابع عفوي، فإننا نفهم عندئذٍ أن كلّ خلل في «المحتويات» ينعكس على مجموع التجربة ويبدأ بتفكيكها، وأن كلّ تراجع مرضي يهمّ الوعي بكامله، ـ وأن المرض بالتالي يصيب «جانباً» من الوعي في كلّ مرة، وأن بعض الأعراض في كلّ حالة تكون مهيمنة في الجدول العيادي للمرض، وأن يكون الوعي أخيراً معرّضاً وبإمكانه استقبال المرض في ذاته. بالنسبة «للمجال البصري»، لايكتفي المرض بإبادة بعض محتويات الوعي، و «التصورات البصرية» أو البصر بمعناه الحقيقي؛ فهو يصيب البصر بالمعنى المجازي، إذ إن البصر الأول هو نموذج أو شعار الثاني، ـ قدرة «السيطرة» Überschauen على التعددات المتزامنة[91]، فالمرض يصيب كيفية وعي الشيء. ولكن بما أن هذا النوع من الوعي ليس سوى تسامٍ للبصر المحسوس، كما يُرتَسم في كلّ لحظة في أبعاد الحقل البصري، من خلال شحنها حقيقة بمعنى جديد، فإننا نفهم بأن يكون لهذه الوظيفة العامة جذورها النفسانية. إن الوعي يبسط المعطيات البصرية بحرية إلى أبعد من معناها الذاتي، وهو يستخدمها للتعبير عن أفعاله العفوية، كما يدل على ذلك كفاية التطوّر الدلالي الذي يُحمِّل تعابير الحدس والبداهة أو النور الطبيعي، معنىً يتزايد غِناه بإستمرار، ولكن بالمقابل، لا يوجد واحد من هذه التعابير، بالمعنى النهائي الذي أعطي لها من قِبَل التاريخ، يمكن أن يُفهم دون الاستناد إلى بُنى الإدراك البصري. بحيث إننا لا نستطيع القول إن الإنسان يُبصر لأنه روح، ولا إنه روح لأنه يُبصر: أن يبصر كما يبصر الإنسان وأن يكون روحاً، إنهما تعبيران مترادفان. وطالما أن الوعي ليس وعياً لشيءٍ ما إلاّ عندما يجرجر أثره وراءه، وطالما أنه، من أجل التفكير بموضوع، عليه أن يستند إلى «عالَم من الفكر» مبني سلفاً، فإنه يوجد دائماً فقدانٌ للتَشَخْصُنْ في قلب الوعي، من هنا يأتي مبدأ التدخل الخارجي: يمكن أن يكون الوعي مريضاً، ويمكن أن ينهار عالم أفكاره، جزءاً جزءاً، أو بالأحرى بما أن «المحتويات» المفككة من جرّاء المرض لم تكن موجودة في الوعي السوي كأجزاءٍ ولم تكن تُستخدم إلاّ كأسانيد للدلالات التي نتجاوزها، إننا نرى الوعي يحاول الإبقاء على بنياته العليا بينما ركيزتها قد انهارت، فهو يكرر عملياته المعتادة بالإيماء، ولكن بدون أن يستطيع الحصول على تحققها الحدسي ودون أن يستطيع إخفاء القصور الخاص الذي يحرمها من معناها الكامل. أن يكون المرض النفسي بدوره مرتبطاً بحادث جسدي، فهذا أمر يُفْهَم مبدئياً على الصورة نفسها؛ فالوعي ينعكس في عالم مادي وله جسد، كما ينعكس في عالم ثقافي وله مظاهر: لأنه لا يستطيع أن يكون وعياً إلاّ بالتلاعب على دلالات معيّنة في الماضي المطلق للطبيعة أو في ماضيه الشخصي، ولأن كلّ شكل مُعاش يميل نحو عمومية معيّنة، أكانت عمومية مظاهرنا الخارجية أم عمومية «وظائفنا الجسدية».

هذه التوضيحات تمكّننا أخيراً من أن نفهم بلا التباس الحركية كقصيدة فريدة. فالوعي هو في الأصل لا يعني «أفكر بأن» بل هو «أستطيع»[92]. فلا الاضطراب البصري، ولا حتى الاضطراب الحركي لشنايدر، يمكن أن يُعزى إلى عجز الوظيفة العامة للتصوّر. فالبصر والحركة هما وسائل محددة لإحالتنا إلى الأشياء، وإذا جرى التعبير، من خلال كلّ هذه التجارب، عن وظيفة وحيدة، إنها حركة الوجود التي لا تلغي التنوع الجذري للمحتويات، لأنها تربطها ليس بوضعها كلها تحت سيطرة «أنا أفكر»، وإنما بتوجيهها نحو الوحدة في ما بين

الحواس «لعالم معيّن». فالحركة ليست فكرة الحركة، والفضاء الجسدي ليس الفضاء المفكَّر به أو الذي يجري تصوره. «كلّ حركة إرادية تحدث في وسط معيّن وعلى عمقٍ يتحدد من قبل الحركة ذاتها... إننا نؤدي حركاتنا في فضاء «ليس فارغاً» وبلا علاقة معها، بل إنه على العكس يدخل ي علاقة محددة جداً معها: فالحركة والعمق ليسا في الحقيقة سوى لحظات منفصلة عن كلٍّ وحيد بشكل مصطنع»[93]. في إيماءة اليد التي ترتفع نحو شيء معيّن توجد مرجعية للشيء ليس كشيء مُتَصَوَّر، بل كهذا الشيء المحدد جداً الذي نُسْقِط ذاتنا نحوه، الذي بقربه نكون استباقاً ما نعاشر[94]. إن الوعي هو الكائن في الشيء من خلال الجسد. والحركة يجري تعلُّمها عندما يفهمها الجسد، أي عندما يضمّها إلى «عالمه»، وتحريك الجسد هو استهداف الأشياء عبره وإفساح المجال أمامه لكي يستجيب إلى إلحاحها الذي يُمارَس عليه دون أي تصور. فالحركية إذن ليست بمثابة الخادمة للوعي التي تنقل الجسد إلى النقطة من الفضاء التي نكون قد تصورناها مسبقاً. لكن نحرّك جسدنا نحو شيء معيّن، يجب قبل كلّ شيء أن يكون الشيء موجوداً بالنسبة له، يجب ألاّ يكون جسدنا منتمياً إلى منطقة «الشيء في ذاته». فالأشياء لا تعود موجودة بالنسبة لذراع المصاب بفقدان الحركة، وهذا الذي يجعله جامداً. إن حالات فقدان الحركة الصافية، حيث إدراك الفضاء يبقى بلا أية إصابة، وحيث حتى «المفهوم الفكري للإيماءة التي يجب القيام بها» يبدو أنه لم يخضع للتشوش، وحيث إن المريض لا يستطيع أن ينقل صورة مثلث[95]، وحالات فقدان الحركة البنّاءة حيث لا يُبدي الشخص أي اضطراب إدراكي حسي، إلاّ في ما يتعلق بتعيين المثيرات على جسده، مع أنه ليس قادراً على نسخ صورة صليب أو حرف v أو حرف O[96]، هذه الحالات تبرهن بأن الجسد له عالَمه وأن الأشياء أو الفضاء بإمكانها أن تكون حاضرة في معرفتنا دون أن تكون حاضرة بالنسبة لجسدنا.

يجب ألاّ نقول إذن أن جسدنا في الفضاء، ولا أن نقول إنه في الزمن. فهو يسكن الفضاء والزمان، أو المكان والزمان. إذا أدّت يدي حركة معقدة في الهواء، فلكي أعرف موقعها النهائي ليس عليّ أن أجمع سويةً الحركات التي تُجرى بالاتجاه نفسه ثم أطرح منها الحركات التي أجريت باتجاه معاكس. «إن كلّ تغيُّر قابل للتعيين يصل إلى الوعي محمَّلاً بعلاقاته مع ما سبقه، كما في عدّاد التاكسي تُقدم لنا المسافة محوَّلة رأساً إلى دراهم (شيلينغ وبنس)[97]». إن وضعيات الجسد والحركات السابقة تقدم في كلّ لحظة مقياساً جاهزاً باستمرار. فالأمر لا يتعلق «بالذاكرة» البصرية أو الحركية لموقع اليد عند انطلاق الحركة: إن بعض الإصابات الدماغية قد تُبقي على التذكُّر البصري وتزيل وعي الحركة، ومن الواضح أن «الذاكرة الحركية» لا تتمكّن من تحديد الموقع الحالي لليد، إذا كان الإدراك الذي نشأت منه هذه الذاكرة لم يكن يتضمّن وعياً مطلقاً لما هو «هنا»، بدون هذا الوعي قد نحال من ذكرى إلى ذكرى ولن نحصل أبداً على إدراك راهن. وبما أن الجسد يوجد بالضرورة «هنا» فإنه بالضرورة يوجد «الآن»؛ لا يمكنه أبداً أن يصبح ماضياً؛ وإذا لم نستطع في حالة الصحة الاحتفاظ بالذكرى الحيّة للمرض، أو في سن الرشد بذكرى جسدنا عندما كنا أطفالاً، فإن «فجوات الذاكرة» هذه ليست سوى تعبير عن البنية الزمنية لجسدنا. ففي كلّ لحظة من لحظات الحركة لا يجري تجاهل اللحظة

السابقة، فهي تبدو وكأنها معلّبة في الحاضر والإدراك الراهن يقضي نتيجة لذلك، وبالاستناد إلى الموقع الراهن، بإعادة التقاط سلسلة المواقع السابقة التي يغلّف بعضها البعض الآخر. ولكن الموقع الوشيك هو أيضاً مغلَّفٌ في الحاضر، وبواسطة هذا الموقع تتغلف كلّ المواقع التي تأتي فيما بعد حتى نهاية الحركة. فكلّ لحظة من الحركة تحيط بكامل مساحة تلك الحركة، وبخاصة اللحظة الأولى، فالبداية الحركية تُدشّن الارتباط بين ما هو هنا وما هو هناك، بين ما هو الآن وما هو في المستقبل الذي تكتفي اللحظات الأخرى بتطويره. فباعتبار أن لي جسد، وأنني أفعل من خلاله في العالم، فالفضاء والزمان ليسا بالنسبة لي مجموعة من النقاط المتجاورة ولا حتى عددٌ لا متناهٍ من العلاقات التي يجري وعيي تركيبها ويضمّنها جسدي؛ أنا لست في الفضاء وفي الزمان، لا أفكّر بالفضاء والزمان؛ أنا على الفضاء وعلى الزمان، جسدي ينطبق عليهما ويحيطهما. إن مدى هذا التأثير يقيس مدى وجودي، ولكنه في جميع الأحوال لا يمكنه أبداً أن يكون كليّاً: فالفضاء والزمان اللذان أسكنهما لهما من هذا الجانب وذاك آفاق غير محددة تحتوي على وجهات نظر أخرى، إن تركيب الزمن، شأن تركيب الفضاء، يجب أن يتكرّر على الدوام. فالتجربة الحركية لجسدنا ليست حالة خاصة للمعرفة؛ فهي تعطينا طريقة للوصول إلى العالم وإلى الموضوع إنها عرفان عملي «Praktogonie»[98] يمكن اعتباره فريداً، وربما يكون أصلياً إن لجسدي عالمه أو يفهم عالمه دون أن يحتاج إلى المرور عبر «التصورات»، دون أن يتبع أو يتعلق «بوظيفة رمزية» أو «مُمَوْضِعَة» objectivante. بعض المرضى يستطيعون تقليد حركات الطبيب ويحرّكون يدهم اليمنى إلى أذنهم اليمنى، ويدهم اليسرى إلى أنفهم، وذلك إذا وقفوا إلى جانب الطبيب وراقبوا حركاته من خلال المرآة، وليس إذا كانوا في مواجهته. يفسِّر هيد Head فشل المريض بنقص «الصياغة» عنده: فتقليد الحركة تتوسطه ترجمة كلامية. في الحقيقة، يمكن أن تكون الصياغة صحيحة دون أن ينجح التقليد وقد ينجح التقليد دون أية صياغة. بعض الباحثين[99] يُدخلون عندئذٍ، إن لم تكن الرمزية الكلامية، فعلى الأقلّ وظيفة رمزية عامة وقدرة على «النقل»، قد لا يكون التقليد، شأن الإدراك أو الفكر الموضوعي، إلاّ حالة خاصة له. ولكن من الواضح أن هذه الوظيفة العامة لا تفسِّر الحركة المتكيِّفة. لأن المرضى يستطيعون ليس فقط صياغة الحركة التي سيؤدونها، بل أيضاً تصورها. فهم يعرفون جيداً ماذا عليهم أن يعملوا، ومع ذلك بدل أن يحرّكوا اليد اليمنى إلى الأذن اليمنى واليد اليسرى إلى الأنف، فإنهم يلمسون كلَّ أذنٍ بيدٍ أو يلمسون الأنف وإحدى العينين، أو إحدى الأذنين وإحدى العينين[100]. إن الذي أصبح مستحيلاً هو تطبيق وضبط التعريف الموضوعي للحركة على جسدهم الذاتي. وبشكل آخر، إن اليد المينى واليد اليسرى، العين والأذن تُعطى بالنسبة لهم كأمكنة مطلقة، ولكنها لا تدخل في نظام من التوافق يربطها بالأجزاء المتماثلة من جسد الطبيب ويجعلها قابلة للاستخدام بالنسبة للتقليد، حتى عندما يكون الطبيب مواجهاً للمريض. لكي أستطيع تقليد حركات شخص معيّن يواجهني، ليس من الضروري أن أعرف بالضبط أن «اليد التي تظهر على اليمين من حقلي البصري هي بالنسبة لزميلي يدٌ يسرى». إن المريض هو الذي يلجأ إلى هذه التفسيرات. في التقليد الطبيعي تتماهى اليد اليسرى للشخص مباشرة مع يد زميله، وتلتصق حركة الشخص مباشرةً مع نموذجها،

ويُسْقَطُ الشخص أو يندمج فيه، يتماهى معه، وتغيّر الإحداثيات تحتويه هذه العملية الوجودية. ذلك أن الشخص السويّ يملك جسده ليس فقط كنظامٍ من المواقع الراهنة، بل أيضاً ومن هنا بالذات كنظامٍ منفتح على عددٍ غير محدودٍ من المواقع المتعادلة في اتجاهات أخرى. فالذي دعوناه الصورة الجسدية هو بالضبط هذا النظام من التعادلات، هذا الثابت المُعطى مباشرة الذي بواسطته تصبح المهمات الحركية المختلف قابلة للانتقال في اللحظة ذاتها. هذا يعني أنه لا يوجد فقط تجربةٌ لجسدي، بل أيضاً تجربةٌ لجسدي في العالم، وأنه هو الذي يعطي معنىً حركياً للتعليمات الكلامية. فالوظيفة التي تصاب في اضطرابات فقدان الحركة هي إذن وظيفة حركية. «ليست الوظيفة الرمزية أو الدلالية عموماً هي المصابة في حالات من هذا النوع: إنها وظيفة أكثر أصالةً بكثير وذات طابع حركي، وهي قدرة التمييز الحركي للصورة الجسدية الدينامية»[101] فالفضاء حيث يتحرك التقليد السويّ ليس، بالتعارض مع الفضاء الملموس بمواضعه المطلقة، «فضاء موضوعياً» أو «فضاءً مُتَصَوَّراً» مرتكزاً على فعل تفكير. فهو مرسوم مسبقاً في بنية جسدي، وهو تابعه الذي لا ينفصل عنه. «فالحركية، بحالتها الصافية، تملك القدرة الأوليّة على إعطاء معنى Sinngebung»[102]، حتى إذا ما تحرر الفكر وإدراك الفضاء فيما بعد من الحركية ومن الكينونة في الفضاء، فلكي نستطيع أن نتصور الفضاء يجب أن نكون قد أُدْخِلنا إليه أولاً بواسطة جسدنا وأن نكون أعطينا النموذج الأول عن الانتقالات والتعادلات والتماهيات التي تجعل من الفضاء نظاماً موضوعياً وتسمح لتجربتنا بأن تكون تجربة مواضيع، وتنفتح على «الشيء في ذاته». «فالحركية هي الكرة الأوليّة حيث ينشأ أولاً معنى كلّ الدلالات der Sinn aller Signifikationen في مجال الفضاء الذي يجري تصوره»[103].

فاكتساب العادة كتعديلٍ أو تجديدٍ للصورة الجسدية يطرح صعوبات كبرى على الفلاسفة الكلاسيكيين الذين يتصورون على الدوام التركيب وكأنه تركيبٌ عقليّ. صحيح أن الذي يجمع في العادة الحركات الأولية وردود الفعل و«المثيرات» ليس ذلك الرابط الخارجي[104]. كلّ نظرية آلانية تصطدم بواقع أن التعلم منتظم. فالفرد لا يَقْرن الحركات الفردية بالمثيرات الفردية، بل يكتسب القدرة على الأجابة بنمط معيّن من الحلول، على شكل معيّن من الوضعيات، والوضعيات بإمكانها أن تختلف بشكلٍ واسعٍ من حالة إلى أخرى وحركات الإجابة يمكن أن تُعْزى تارةً إلى عضوٍ مُنْجِزٍ معيّنٍ وتارةً إلى عضوٍ آخر، الوضعيات والإجابات تتشابه في مختلف الحالات من خلال التشارك في المعاني. أكثر مما تتشابه من خلال التماثل الجزئي للعناصر. هل يجب إذن أن نضع في أصل العادة فعلا عقلياً قد ينظِّم العناصر لينسحب منها فيما بعد؟[105] فعلى سبيل المثال، اكتساب عادة الرقص. أليست في إيجاد صيغة الحركة بواسطة التحليل وإعادة تركيب الحركة، بالسير على الخط المثالي، بواسطة الحركات التي جرى اكتسابها، حركات المشي والركض؟ ولكن، لكي تدمج صيغة الرقصة الجديدة بعض العناصر من الحركية العامة في ذاتها، يتوجب عليها أولاً أن تُعْتبر كأداءٍ حركيّ. إنه الجسد، كما قلنا غالباً، هو الذي «يلتقط» Kapiert و«يفهم» الحركة. واكتساب العادة هو فعلاً التقاط دلالة معيّنة، ولكن هو التقاط حركي لدلالة حركية. ماذا نقصد بالضبط بهذا؟ إن المرأة التي ترتدي

قبّعة مزيّنة بريشة تُبْقي بين تلك الريشة وما يمكن أن يكسرها مسافة معيّنة دون أن تقوم بأي حساب، فهي تشعر أين توجد الريشة كما نشعر أين توجد يدنا[106]. إذا كنتُ معتاداً على قيادة السيارة، أقودها في طريق معيّن وأتبين أن باستطاعتي المرور دون أن أقارن عرض الطريق وعرض السيارة، كذلك أجتاز الباب دون مقارنة عرض الباب بعرض جسدي[107]. فالقبعة والسيارة لم تعودا أشياءً يمكن تحديد حجمها بالمقارنة بالأشياء الأخرى. لقد أصبحتا قوتين لهما حجم وتتطلبان فضاءً حرّاً معيّناً. كذلك أصبح باب المترو والطريق قوتين ضاغطتين وتبرزان فوراً إذا كان بإمكان جسدي وملحقاته اجتيازهما أو عدم اجتيازهما. عصا الأعمى لم تعد شيئاً بالنسبة له، فهي لا تُدْرَك لذاتها، فقد تحوّل طرفها إلى منطقة حساسة، فهي تزيد من قوة ومدى اللمس، لقد أصبحت المماثل للنظر. في استكشاف الأشياء لا يتدخل طول العصا مباشرةً كعنصرٍ وسيطَ: فالأعمى يعرف طول العصا من خلال موقع الأشياء بدلاً من معرفة موقع الأشياء بواسطة الطول. إن موقع الأشياء يُعطى مباشرةً بواسطة مدى الحركة التي تصل إليه والذي يحوي، بالإضافة إلى قدرة مدّ الذراع، مدى عمل العصا. إذا أردتُ الاعتياد على استعمال العصا، أقوم بالمحاولة وألمس بعض الأشياء وبعد وقت معيّن أمتلك القدرة وأرى أية أشياء هي «في متناول» عصاي، وأيها خارج متناولها. فالأمر لا يتعلق هنا بتقديرٍ سريعٍ ومقارنة بين الطول الموضوعي للعصا والمسافة الموضوعية للهدف المطلوب الوصول إليه. إن أمكنة الفضاء لا تُعَرَّف كمواقع موضوعيةٍ بالنسبة إلى الموقع الموضوعي لجسدنا، ولكنها ترسم حولنا المدى المتغيّر لأهدافنا أو لحركاتنا. إن الاعتياد على قبّعة، على سيارة أو على عصا، يعني التموضع داخلها، أو بالعكس جعلها تشارك في حجم الجسد الذاتي. فالعادة تعبِّر عن قدرتنا على توسيع كينونتنا في العالم، أو على تغيير الوجود بإضافة أدوات جديدة إلينا[108]. بإمكاننا استخدام آلة الداكتيلو دون معرفة تعيين الأحرف التي تكوِّن الكلمات على ملامس الداكتيلو. معرفة الضرب على الآلة الكاتبة ليست معرفة لموضع كلّ حرف في الآلة المذكورة، ولا حتى اكتساب ارتكاس استشراطي لكلّ حرف ينبعث عندما يبدو هذا الحرف أمام نظرنا. إذا لم تكن العادة معرفة ولا آلية، ما هي إذن؟ إن الأمر يتعلق بمعرفة موجودة في الأيدي، لا تخضع للمجهود الجسدي ولا يمكن أن تترجم بتعيين موضوعي. فالفرد يعرف أين توجد الأحرف في الآلة الكاتبة كما نعرف أين يوجد أحد أعضائنا، إنها معرفة التآلف التي لا تعطينا موقعاً في الفضاء الموضوعي. إن تنقُّل الأصابع لا يُعطى للضاربة على الآلة الكاتبة كمسافةٍ فضائيةٍ يمكننا وصفها، وإنما فقط كتعديلٍ معيّنٍ للحركية المتميّزة عن غيرها بشكلها. نطرح غالباً المسألة وكأن إدراك الحرف المكتوب على الورق يوقظ تصور الحرف ذاته الذي يوقظ بدوره تصور الحركة الضرورية للوصول إليه على الآلة الكاتبة. لكن هذه اللغة أسطورية. عندما أستعرض بنظري النص المعروض عليّ، لا توجد إدراكات توقظ تصورات، بل هناك مجموعات تتكوّن حالياً، وهي مزوّدة بهيئة نموذجية أو مألوفة. عندما آخذ مكاني أمام آلتي الكاتبة ينبسط أمام يدي فضاءٌ حركيٌّ حيث سألعب ما قرأته. فالكلمة المقروءة هي تعديل للفضاء المرئيّ، والأداء الحركيّ هو تعديلٌ للفضاء اليدويّ وكلّ المسألة هي في معرفة كيف يمكن لهيئة معيّنة للمجموعات «البصرية» أن تستدعي أسلوباً معيّناً من الاستجابات الحركية،

وكيف تعطي كلّ بنية «بصرية» لنفسها جوهرها الحركي في النهاية، دون أن نحتاج إلى تهجئة الكلمة وتهجئة الحركة لترجمة الكلمة إلى حركة. ولكن قدرة العادة هذه لا تتميّز عن القدرة التي نملكها في العادة للسيطرة على جسدنا. إذا طُلب مني أن ألمس أُذني أو ركبتي، فإنني أوجّه يدي إلى أُذني أو إلى ركبتي من أقصر طريق، دون أن أحتاج إلى تصوّر موقع يدي عند البداية، وموقع أذني، ولا المسافة بين الموقعين. لقد قلنا إن الجسد هو الذي «يفهم» في اكتساب العادة. قد تبدو هذه الصيغة محالاً، إذا كان الفهم يعني اشتمال معطىً حسّي معيّن من قبل فكرة معيّنة، وإذا كان الجسد شيئاً. إلاّ أن ظاهرة العادة تدعونا بالضبط إلى تعديل مفهومنا «للفهم» ومفهومنا للجسد. فالفهم هو تحقيق التوافق بين ما نستهدِف وما هو مُعطى، بين القصد والإنجاز ـ والجسد هو الذي يُثبّتنا في العالم. عندما أحرِّك يدي نحو ركبتي أشعر عند كلّ لحظة من الحركة تحقُّقَ قصدٍ لا يستهدف ركبتي كفكرةٍ أو حتى كموضوع، بل كجزءٍ حاضرٍ وحقيقي من جسدي الحيّ، أي في النهاية كنقطةٍ لمرور حركتي الدائمة نحو العالم. عندما تقوم الضاربة على الآلة الكاتبة بتأدية الحركات الضرورية على آلتها، فإن هذه الحركات تتوجه بواسطة قصدٍ معيّنٍ، ولكن هذا القصد لا يطرح ملامس الأحرف وكأنها أمكنة موضوعية. إنه صحيح تماماً، أن الشخص الذي يتعلم الضرب على الآلة الكاتبة يدمج فضاء آلته في فضائه الجسديّ.

ومثل الموسيقيين يبين بشكل أفضل أيضاً كيف أن العادة ليست في الفكر ولا في الجسد الموضوعي، بل في الجسد كوسيطٍ مع العالم. نحن نعرف[109] أن اللاعب المحنّك على الأرغن يستطيع استخدام أرغن لا يعرفه وملامسه أكثر أو أقلّ عدداً وتختلف أماكنها عن أماكن الآلة التي يستخدمها في العادة. يكفيه أن يتمرّن ساعة واحدة لكي يكون مستعداً على تنفيذ برنامجه. هذا الوقت القصير للتمرين لا يسمح بالافتراض بأن الارتكاسات الاستشراطية الجديدة قد حلّت هنا محلّ التراكيب القائمة سلفاً، إلاّ إذا كانت تلك الارتكاسات وتلك التراكيب تشكل نظاماً معيّناً، وإذا كان التغيّر شاملاً، وهذا يُخْرِجُنا من النظرية الآلانية، لأن ردود الفعل عندئذٍ تكون مُوَسَّطة من قبل الالتقاط الشامل للآلة الموسيقية. هل نقول إذن بأن عازف الأرغن يحلل آلته أي يكوّن تصوراً لها، لملامسها ومداوِسها ولعلاقاتها في الفضاء؟ ولكن خلال فترة الإعادة القصيرة التي تسبق الحفلة، لا يتصرف كما لو كان يتصرف في حالة إعداد مخطط معيّن. فهو يجلس على المقعد، يشغِّل المداوس ويقيس الآلة بجسده، فهو يستبدن الاتجاهات والأبعاد، يتموضع في الأرغن كما نتموضع داخل المنزل. في كلّ نقرة أو كلّ دوسة لا يتعلم مواقع في الفضاء الموضوعي، ومن ثم يخزِّن هذه المعلومات في «ذاكرته». خلال الإعادة كما خلال الأداء لا تُعطى له الملامس أو المداوس إلاّ كقوى لها قيمة انفعالية أو موسيقية معيّنة، ومواقعها لا تُعطى إلاّ كأماكن تظهر فيها هذه القيمة في العالم. فبين الجوهر الموسيقي للقطعة كما هو مشار إليه في التوزيع والموسيقى التي يتردد صداها فعلياً حول الأرغن، تقوم علاقة مباشرة بحيث لايصبح جسد الموسيقي والآلة سوى ممرٍ لهذه العلاقة. بعد ذلك توجد الموسيقى بذاتها ومن خلالها توجد بقية الأمور[110]. لا يوجد هنا أي مكان «لتذكّر» أجزاء الأرغن والموسيقي لا يلعب في الفضاء الموضوعي. في الحقيقة تعتبر حركاته خلال الإعادة

وكأنها للتكريس (التأكيد): فهي تنصب توجهات عاطفية وتكتشف منابع انفعالية وتخلق فضاءً تعبيرياً، كما تحدِّد حركات العرّاف المعبد.

إن كلّ مسألة العادة تتلخص هنا في معرفة كيف تستطيع الدلالة الموسيقية للحركة أن تنسحق في نقطة معيّنة إلى حد أنها مع كون عازف الأرغن مأخوذاً بكامله في الموسيقى، فإنه يستطيع أن يصل إلى الملامس والمداوس التي ستحققها. ولكن الجسد هو فضاءٌ تعبيريّ. أريد أن آخذ شيئاً، هو في نقطة من الفضاء لا أفكر بها، فإن قوة الأخذ التي هي يدي تتحرك نحو الشيء. إنني أحرك رجلي ليس باعتبارهما في الفضاء على بعد ثمانين سنتيمتراً من رأسي، ولكن باعتبار قوتهما المتبدلة تمدّ نحو الأسفل قصدي الحركي. إن المناطق الرئيسة من جسدي مُعدّة للقيام بأفعال، وهي تشارك في تقييم هذه الأفعال، وهنا المسألة نفسها في معرفة لماذا يضع الحس العام في الرأس مركز الفكر وكيف يوزع عازف الأرغن في فضاء آلته الموسيقية الدلالات الموسيقية. ولكن جسدنا ليس فقط فضاءً تعبيرياً بين جميع الفضاءات الأخرى. فليس هنا سوى الجسد المتكوِّن. إنه أصل كلّ الفضاءات الأخرى، حركة التعبير بالذات، ما يُسقط إلى الخارج الدلالات بإعطائها مكاناً، الذي يعمل على أن تبدأ بالوجود كالأشياء، على مدى أيدينا وتحت أعيننا. إذا كان جسدنا لا يفرض علينا، كما يفرض على الحيوان، غرائز محدَّدة منذ الولادة، فإنه على الأقلّ هو الذي يُعطي حياتنا شكل العمومية ويكمل أفعالنا الشخصية بتدابير ثابتة. إن طبيعتنا بهذا المعنى ليست عادة قديمة لأن هذه العادة تفترض مسبقاً الشكل السلبي للطبيعة. إن الجسد هو وسيلتنا العامة ليكون لدينا عالم. تارةً يكتفي بالحركات الضرورية للحفاظ على الحياة، وبالتالي يضع من حولنا عالماً بيولوجياً؛ وطوراً، باللعب على حركاته الأولى وبالمرور من معناها الذاتي إلى معنىً مجازيّ، يُبرز من خلالها نواة جديدة للدلالة: هذي هي حال العادات الحركية مثل الرقص. وتارةً أخيراً لا يمكن الوصول إلى الدلالة المستهدفة بالوسائل الطبيعية للجسد؛ عليه عندئذٍ أن يبني لنفسه أداةً، ويُسقط على محيطه عالماً ثقافياً. فهو يمارس على جميع المستويات الوظيفة نفسها التي هي إعارة الحركات العفوية المفاجئة «شيئاً من العمل المتجدد والوجود المستقل»[111]. فالعادة ليست إلاّ نمطاً لهذه القدرة الأساسية. نقول بأن الجسد قد فُهم والعادة قد اكتسبت عندما دخلت إلى الجسد دلالة جديدة وعندما استوعب نواة دلالية جديدة.

فما اكتشفناه بدراسة الحركية هو على وجه الإجمال معنىً جديداً لكلمة «معنى»، إن قوة علم النفس الفكراني، شأن الفلسفة المثالية، تأتي من كونهما لا يصعب عليهما تبيان أن الإدراك والفكر لهما معنىً داخلياً ولا يمكن تفسيرهما بالترابط الخارجي للمحتويات المجتمعة كيفما اتفق بشكل عفوي. فالكوجيتو (أنا أفكر إذن أنا موجود) كان وعياً لهذه الباطنية (الداخلية). ولكن كلّ دلالة كانت، من أجل ذلك، معتبرة كفعلٍ فكري وكأنه عملية «أنا» محضة، وإذا كانت الفكرانية قد تغلّبت بسهولة على التجريبية، فإنها بدورها لم تكن قادرة على تفسير تنوّع تجربتنا وما فيها من لا معنى Non - sens ومن احتمال المحتويات. إن تجربة الجسد تجعلنا نكتشف ضغط المعنى الذي ليس هو ضغط الوعي المكوِّن الشامل، معنى يلتصق ببعض المحتويات. إن جسدي هو النواة الدلالية التي تتصرف كوظيفة عامة وهي مع ذلك موجودة

ومعرّضة للمرض. في هذه النواة الدلالية نتعلم أن نعرف عقدة الجوهر والوجود التي سنجدها بشكل عام في الإدراك والتي سنعالجها عندئذٍ بشكل أكمل.

الهوامش

(1) أنظر مثلاً هيد Head on disturbances of sensation with especial reference to the pain of visceral disease.

(2) لقد ناقشنا مفهوم الإشارة المحلية في كتاب Structure du Comportement ص 102 وما يليها.

(3) أنظر مثلاً هيد Head Sensory disturbances from cerebral lesion, p. 189.... وحتى شيلدر Das körperschema SCHILDER ، بالرغم من أن شيلدر يقبل «إن مثل هذا المقعد ليس مجموع أجزائه، بل هو كلٌّ جديدٌ بالنسبة لها».

(4) كما فعل ليرميت LHERMITTE في كتابه «صورة جسدنا» L'Image de notre corps.

(5) كونراد . KONRAD, Das körperschema,eine keritische Studie und, der versuch einer revision p. 365 et 367 وبورجير . بر ينز وكايلا Bürger - prinz et Kaila يعرّفان الصورة الجسدية «معرفة الجسد الذاتي كعنصر من كلٍّ ومعرفة العلاقة المتبادلة لأعضائه وأجزائه». ص 365.

(6) أنظر مثلاً كونراد في المرجع السابق.

(7) GRÜNBAUM, Aphasie und Motorik, p. 395

(8) لقد رأينا سابقاً أن العضو الوهمي، الذي هو جانب من الصورة الجسدية، يُفهم بالحركة العامة للكائن في العالم.

(9) BECKER Beiträge zur phänomenologischen, BegrÜndug der Geometrie und threr physikalischen.

(10) GELB et GOLDSTEIN Uber den Einfluss des vollständigen, Verlustes des optischen Vorstellungsvermögens auf das taktile Erkennen - psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle chap. II. pp. 157 - 250.

(11) GOLDSTEIN Uber die Abhängigkeit der Bewegungen von, optischen Vorgängen.

هذا العمل الثاني يستخدم ملاحظات أجريت على المريض نفسه، شنايدر Schneider، وهي قد أجريت بعد سنتين من الملاحظات التي جُمعت في العمل الذي ذكرناه قبل قليل.

(12) GOLDSTEIN, Zeingen und Greifen pp. 453 - 466

(13) المرجع نفسه، الأمر يتعلق بمصاب باضطراب الدماغ.

(14) غولد شتاين Uber die.... ص 175.

(15) J - P. SARTRE, L'Imaginaire, p. 243.

(16) DIDEROT, Paradoxe sur le comédien.

(17) غولد شتاين، المرجع السابق نفسه ص 175و 176.

(18) فالمشكلة إذن ليست في معرفة كيف تؤثّر النفس على الجسد الموضوعي، لأنها لا تؤثر عليه، بل على الجسد الظواهري. فالمسألة، من هذه الزاوية تنحرف، وتتلخص الآن بمعرفة لماذا توجد نظرتان عني وعن جسدي: جسدي بالنسبة لي وجسدي بالنسبة للآخر وكيف أن هاتين المنظومتين ممكنتان سوية. وهكذا لا يكفي أن نقول بأن الجسد الموضوعي ينتمي إلى مجال «الشيء بالنسبة للآخر» Pour autrui وأن جسدي الظواهري ينتمي إلى مجال «الشيء بالنسبة لي» Pour moi، دون أن نطرح مشكلة العلاقات بينهما، لأن «ما هو بالنسبة لي» و«ما هو بالنسبة للآخر» يتعايشان في العالم نفسه، كما يدلّ على ذلك إدراكي لآخرٍ يحوّلني على الفور إلى حالة موضوع بالنسبة له.

(19) غولد شتاين Ueber den Einfiuss... pp. 167 - 206.

(20) المرجع نفسه ص 206 - 213.

(21) على سبيل المثال يمرِّر الشخص أصابعه عدة مرات على إحدى زوايا الشيء فيقول: «تذهب الأصابع بخط مستقيم، ثم تتوقف، ثم تنعطف باتجاه آخر، إنها زاوية، يجب أن تكون زاوية قائمة» . «إنها زاويتان، ثلاث زوايا، أربع زوايا، والجوانب كلها تساوي سنتيمترين، فهي إذن متساوية وكلّ الزوايا قائمة... إنه زهر». المرجع السابق نفسه، ص 195، أنظر أيضاً الصفحات 187 - 206.

(22) غولد شتاين، المرجع السابق ص 206 - 213.

(23) كما يفعل غولدشتاين في المرجع السابق، ص 167 - 206.

(24) أنظر سابقاً النقاش العام «لتداعي الأفكار».
(25) إننا نستعير هذا اللفظ من المريض شنايدر (بالألمانية Anhaltspunkte).
(26) غولد شتاين، Ueber den Einfluss... pp. 213 - 222.
(27) غولد شتاين، Ueber die Abhängigkeit... p. 161.
(28) المرجع السابق نفسه ص. 161.
(29) المرجع نفسه.
(30) يكتفي غولدشتاين Goldstein (Ueber die Abhängigkeit... p. 160) بالقول إن عمق الحركة المجردة هو الجسد، وهذا صحيح باعتبار أن الجسد في الحركة المجردة ليس وسيلة فقط، فهو يصبح هدف الحركة. ولكنها بتغيير وظيفتها تغيّر أيضاً أسلوبها الوجودي وتنتقل من الراهن إلى المضمر.
(31) VAN WOERKOM Sur lanotion de l'espace, (le sens géométrique) pp. 113 - 119.
(32) أنظر مثلاً H. le SAVOUREUY Un philosophe en face de la psychanalyse, Nouvelle Revue Frnçaise, février 1939. «بالنسبة لفرويد، إن مجرد ربط العوارض بروابط منطقية معقولة، هو تأكيد كافٍ لتبرير صحة التفسير التحليلي، أي النفساني. إن هذا الانسجام المنطقي المقترح كمعيار لصحة التفسير يقرِّب برهنة فرويد من الاستنتاج الماورائي أكثر مما يقرِّبها من التفسير العلمي... إن الحقيقة النفسانية لا قيمة لها تقريباً في الطب العقلي وفي البحث عن الأسباب (p. 318).
(33) فهو لا يتوصل إلى ذلك إلاّ إذا سمحنا له بالقيام «بحركات محاكاة» بواسطة الرأس أو اليدين أو الأصابع التي تعيد الوسم غير المكتمل للشيء Gelb et Goldestein. Zur psychologie des optischen مرجع سابق ص 24 - 20.
(34) «ينقص معطيات المريض البصرية بنية محددة ومميّزة. ليس للانطباعات شكلاً حازماً شأن انطباعات السويّ، ليس لها مثلاً مظهر مميّز كما «للمربع»، «للمثلث»، للخط «المستقيم» أو للخط المنحني». ليس أمامه سوى بقع لا يستطيع أن يلتقط عليها بالبصر سوى خصائص مكثّفة جداً مثل العلو والعرض وعلاقتهما» (ص 77). فالبستاني الذي يكنس على مسافة خمسين قدماً هو «خط طويل فوقه شيء ما يروح ويجيء» (ص 108). في الشارع يميّز العريض الناس عن السيارات لأن «الناس يتشابهون: كلهم نحيفون وطوال القامة، أما السيارات فهي منبسطة، وأكثر كثافة، لا مجال هنا للوقوع في الخطأ». المرجع السابق نفسه.
(35) المرجع نفسه، ص 116.
(36) غولد شتاين وغيلب Ueber den Einfluss... pp. 213 - 222
(37) بهذا المعنى كان Gelb و Goldstein يفسران حالة شنايدر في أعمالهما الأولى التي خصصاها له. (Zur psychologie.. et Ueber den Einflusz). وسوف نرى لاحقاً (في Zeigen و خاصة في zeigen und Greifen والأعمال التي نشرها BernaryوHocheimer و Steinfeld بأشرافهما) بأنهما قد توسعا بتشخيصهما. إن تقدم تحليلهما هو مَثَلٌ بالغ الوضوح عن تقدم علم النفس.
(38) Zeigen und Greifen p. 456
(39) المرجع السابق نفسه، ص 458 - 459.
(40) أنظر ما ورد في المقدمة.
(41) L. BRUNSCHVIGG L'expérience humaine et la causalité physique (1re partie).
(42) غولد شتاين وغيلب ـ المرجع السابق نفسه ص 227 - 250
(43) غولد شتاين Ueber die Abhängigkeit ص 163.
(44) غولد شتاين Ueber den Einfluss... pp. 2244.
(45) المسألة هنا تتعلق بحالة س S التي يوازيها غولدشتاين مع حالة شنايدر في عمله المرجع الأسبق.
(46) المرجع السابق نفسه، ص 178 - 184
(47) المرجع السابق، نفسه ص 150.
(48) Ueber den Einfluss... pp.227
(49) حول تشريط المعطيات الحسية بواسطة الحركية أنظر كتابي: Structure du comportement ص 41 والتجارب التي تبين بأن الكلب المربوط لا يدرك كالكلب الحرّ بحركاته. إن طُرق علم النفس التقليدي تختلط بشكل عجيب عند غلب Gelb وغولدشتاين مستوحية بشكل ملموس من علم النفس الشكلي gestalt psychologie. فهما يعترفان بأن الشخص المدرك ينفعل ككلّ، ولكن الكليّة يجري تصورها كخليط وأن اللمس لا يتلقى من تعايشه مع البصر سوى «فارق نوعي»، بينما بالنسبة لروحية علم النفس الشكلي لا يمكن لمجالين حسيين أن يجريا اتصالاً بينهما إلاّ بتدامجهما كلحظات غير منفصلة في تنظيم حواسيّ متداخل. ولكن، إذا شكّلت المعطيات اللمسية مع المعطيات البصرية تشكيلاً إجمالياً، فبالتاكيد شريطة أن

تحقق بذاتها، على أرضيتها الخاصة، تنظيماً فضائياً، بدونه قد يصبح ارتباط اللمس بالبصر ترابطاً خارجياً. وقد تبقى المعطيات اللمسية في التشكيل الإجمالي كما وأنها مأخوذة بشكل معزول، إنهما نتيجتان تستبعدهما نظرية الشكل Théorie de la forme.

من العدل أن نضيف أن غلب Gelb في مكان آخر Die psychologiche Bedeutung pathologischer Störungen der Raumwahrnehemung يشير بنفسه إلى نقص العمل الذي قمنا بتحليله. فهو يقول بأنه يجب ألاّ نتكلم حتى عن تلاصق اللمس والبصر عند السويّ، ولا حتى نميّز هذين المكوِّنين في ردود الفعل على الفضاء. فالتجربة اللمسية الصرفة كالتجربة البصرية الصرفة، مع مجالها التراكمي وفضائها الصوري ليست سوى نتاج للتحليل. هناك تحرٌّ محسوس للفضاء تتعاون فيه جميع الحواس في «وحدة غير متميّزة». (ص 76) و«اللمس لا يكون ملائماً إلاّ للمعرفة النظرية للفضاء.

(50) غلب وغولد شتاين Ueber Farbennamenanesie.

(51) غلب وغولد شتاين Zeigen und Greifen p. 456 - 457.

(52) HEAD.

(53) BOMMAN et GRÜNBAUM

(54) VAN WOERKOM.

(55) يعود الفضل لهوسيرل في هذا التمييز. في الحقيقة أنه يوجد عند ديكارت وكانط، برأيي أن الجديد عند هوسيرل يتعدّى مفهوم القصدية، إننا نجده في تكوين هذا المفهوم. وفي اكتشاف التصورات خلف القصدية واكتشاف قصدية أكثر عمقاً دعاها الآخرون وجوداً.

(56) يميل غلْب وغولدشتاين أحياناً إلى تأويل الظواهر بهذا الاتجاه.لقد عملا أكثر من أي شخص آخر على تجاوز التعاقب الثنائي الكلاسيكي بين الآلية (الاتوماتيكية) والوعي. ولكنهما لم يعطيا أبداً اسماً للتعبير الثالث بين النفساني والفيزيولوجي، بين الشيء لذاته والشيء في ذاته اللذين ينتهي دائماً التحليل إليهما واللذين سندعوهما الوجود. من هنا يأتي أن كلَّ أعمالهما الاكثر قدماً تقع غالباً في الثنائية الكلاسيكية الجسد والوعي: «إن حركة الالتقاط تتحدّد بشكل أكثر مباشرةً من فعل الدلالة، وذلك من خلال علاقات الجسم بالحقل الذي يحيط به (...)، لقد باتت العلاقات التي تجري مع الوعي أقلّ من ردود الفعل المباشرة (...)، فنحن معها أمام مسارٍ حياتيّ بدائيّ، باللغة البيولوجية» (Zeigen und Greifen p. 459). «إن فعل الالتقاط لا يتأثّر مطلقاً بالتغيّرات التي تتعلق بالجانب الواعي من التنفيذ، ولا بقصور الإدراك المتزامن معه (كما في العمى النفساني)، ولا بانزلاق الفضاء المدرَك «عند المصابين بدماغهم» ولا باضطرابات الحساسية (في بعض حالات جرح القشرة العصبية)، وذلك لأنه لا يجري في هذا المجال الموضوعي. وهو يُحفظ ما دامت الإثارات الطرفية لا تزال كافية لتوجيهه بدقة». (Zeigen und Greifen p. 460). إن غلْب وغولدشتاين يشككان في وجود الحركات المُمَوْضِعة المرتكسة (Henri)، وإنما فقط من حيث اعتبارها على أنها تُخلق مع الفرد. وهما يبقيان على فكرة «الموضعة (Localisation) الآلية التي لا تتضمن أي وعي للفضاء لأنها قد تحدث حتى أثناء النوم» (الذي فُهم على أنه لا وعيٌ مطلق). ويجري تعلم هذه الموضعة انطلاقاً من ردود الفعل الشاملة لكلّ الجسد على الإثارات اللمسية عند الطفل. - ولكن هذا التعلم يجري تصوره كتراكم «لبقايا حسية - حركية» سوف «تستيقظ» عند السويّ الراشد بالإثارة الخارجية، وسوف توجّهه نحو دروب المخارج المناسبة (Ueber den Einflusz). فإذا كان شنايدر يؤدي بشكل صحيح الحركات الضرورية لمهنته، فلأنها تشكّل كلاً اعتيادياً ولا تتطلب أيّ وعيٍ للفضاء. (المرجع نفسه، ص 221 - 222).

(56) إن غولدشتاين نفسه الذي كان يميل (كما رأينا في الملاحظة السابقة) إلى ربط الـ Greifen بالجسد والـ Zeigen بالموقف المفهومي، اضطر إلى العودة عن هذا «التفسير» فهو يقول، إن فعل الالتقاط يمكن أن «يؤدي بناء لأمر والمريض يريد أن يلتقط. فهو من أجل القيام بذلك لا يحتاج إلى أن يعي النقطة في الفضاء التي يوجه نحوها يده، ولكنه مع ذلك عنده شعور بالاتجاه في الفضاء...» ان فعل الالتقاط، كما هو عند السويّ «يتطلب أيضاً موقفاً مفهومياً وواعياً». (المرجع نفسه، ص 465).

(57) CASSIRER philosophie der symbolischen Formin III.

(58) المرجع السابق نفسه.

(59) أنظر مثلاً كاسيرير Cassirer (المرجع السابق نفسه).

(60) إننا نتصوّر في الواقع تأويلاً فكرانياً للفصام، فهو يعيد تبخّر الزمن وضياع المستقبل إلى انهيار الموقف المفهومي.

(61) La structure du comportement p. 91.

(62) إننا بهذه الكلمة نترجم الكلمة المفضلة عند هوسيرل: Stiftung.

(63) أنظر في ما يلي القسم الثالث من هذا الكتاب . إن كاسيرير Cassirer يضع بالطبع هدفاً مشابهاً عندما يأخذ على كانط بأنه في أغلب الاحيان لم يُحلل إلاّ تسامياً فكرياً للتجربة» (T.III Phiosophie der symbolischen Formen ص 14)، عندما

يحاول أن يعبّر، بواسطة مفهوم قوة الثبات الرمزية، عن التزامن المطلق للمادة والشكل أو عندما يستعيد لحسابه هذه الكلمة من هيغل بأن الروح تحمل وتحفظ ماضيها في عمقها الحاضر. ولكن علاقات مختلف الأشكال الرمزية تبقى غامضة إننا نتساءل دائماً إذا كانت وظيفة Darstellung لحظة في العودة إلى الذات بالنسبة لوعي أبدي، أو ظل وظيفة Bedeutung، أو على العكس أن وظيفة Bedeutung هي تضخيم غير متوقع «للموجة» الاولى المكوِّنة. عندما يستعيد كاسيرير الصيغة الكانطية التي تقول بأن الوعي لا يعرف أن يحلل إلاّ الذي ركّبه، فهو يعود بالطبع إلى الفكرانية بالرغم من التحليلات الظواهرية وحتى الوجودية التي يحويها كتابه والتي سوف نستخدمها لاحقاً.

(64) BENARY, Studien zur Untersuchung der Intélligenz bet eimen fali von sielanblind heit p. 262

(65) المرجع نفسه ص 263

(66) إننا سنترك الدراسة الدقيقة للإدراك إلى القسم الثاني من هذا المؤلف، ولن نتناول هنا إلاّ ما هو ضروري لتوضيح الاضطراب الأساس والاضطراب الحركي عند شنايدر. هذا الاستباق لابدّ منه إذا كان الإدراك وتجربة الجسد الذاتي، كما سنحاول أن نبرهن، يتداخل واحدهما في الآخر.

(67) HOCHHEIMER، Analyse eines Saeulenblinden von der Sprache p. 49.

(68) Benary. المرجع المذكور ص 255.

(69) يستطيع شنايدر أن يسمع قراءة أو يقرأ نفسه رسالة كتبها دون أن يتعرّف عليها. وهو يعلن حتى بأننا، لولا التوقيع، لا نعرف ممن هي الرسالة (Hochheimer، المرجع المذكور ص 12).

(70) Benary . المرجع المذكور ص 256.

(71) هذا الامتلاك «للسبب» بمعناه الكامل هو الذي كان يحصل عليه سيزان Cezanne بعد ساعات من التأمل. «إننا ننبت» كان يقول. وبعد ذلك فجأة: «كلّ شيء كان يقع منتصباً». Le Motif,. Partie IIem. Cezanne, J. Gasquet, ص 81 - 83.

(72) Benary المرجع المذكور ص 279.

(73) فهو لا يحفظ من محادثة مهمة بالنسبة له سوى الموضوعة العامة والقرار المتخذ في النهاية، ولا يحفظ أقوال محدِّثه: «إنني أعرف ما قلته في المحادثة من خلال الأسباب التي جعلتني اقوله، أمّا ما قاله الآخر فهو أكثر صعوبةً، لانه ليس لديّ أيّ مدخلٍ (Anhaltspunkt) لِتَذَكُّرِه». (المرجع المذكور Benaryص 214). نرى إذن أن المريض يعيد المسار ويستنتج موقفه الذاتي أثناء المحادثة وأنه غير قادرٍ «أن يستعيد» حتى مباشرةً أفكاره الخاصة.

(74) Benary المرجع المذكور، ص 224.

(75) المرجع السابق، ص 223.

(76) المرجع السابق، ص 240

(77) المرجع السابق، ص 284

(78) المرجع السابق نفسه ص 213.

(79) HOCHHEIMER, المرجع المذكور ص 37

(80) المرجع السابق، ص 50

(81) BENARY, المرجع السابق ص 213

(82) كذلك ليس هناك بالنسبة له التباسات أو لعب على الألفاظ لأن الكلمات ليس لها سوى معنى واحد وأن الراهن هو بدون أفق من الإمكانيات. Benary، المرجع المذكور، ص 283.

(83) HOCHHEIMER, المرجع السابق ص 32

(84) المرجع السابق ص 32 - 33

(85) المرجع السابق Unseres Hisseinsehen in den Zeitvektor

(86) BENARY, المرجع السابق ص 213

(87) HOCHHEIMER, المرجع السابق ص 33

(88) المرجع السابق ص 32

(89) المرجع السابق ص 69

(90) FISCHER, Raum - zeitstruktur und denkstörung in der sechizophrenie, p. 250

(91) أنظر La Structure du Comportement. الصفحة 91 وما يليها.

(92) يُستخدم هذا التعبير في أعمال هوسيرل غير المنشورة.

(93) غولد شتاين Ueber die Abhängigkeit ص 163

(94) ليس من السهل أن نوضح تماماً القصدية الحركية الصافية: فهي تختبىء خلف العالم الموضوعي الذي تساهم في

تكوينه. إن تاريخ فقدان الحركة المتسقة قد يُظهر كيف أن وصف البراكسيس Praxis (النشاط والفاعلية العملية) يتلوّث باستمرار ويصبح مستحيلاً في النهاية من خلال مفهوم التصور. إن ليبمان (Liepmann - Ueber Störungen des Handelnes bei Gehirnkrankan) يميّز بدقة الحركة عن الاضطرابات الإدراكية - الحسية للسلوك، حيث لا يجري التعرّف على الشيء، ولكن حيث يتوافق السلوك مع تصور الشيء، ويميّزها عن الاضطرابات عامةً التي تتعلق «بالتحضير الفكري للحركة» (نسيان الهدف، الخلط بين هدفين، التنفيذ السابق لأوانه، نقل الهدف بإدراكٍ يحجب ما وراءه) (المرجع المذكور، ص 20 - 31). عند الشخص الذي يتناوله ليبمان («مستشار الدولة») يبدو المسار التصوّري طبيعياً، لأن الشخص يستطيع أن ينفّذ بيده اليسرى كلّ ما هو ممنوع على يده اليمنى. ومن جهة أخرى ليست اليد مشلولة، «تدل حالة مستشار الدولة أنه، بين المسارات النفسانية العليا كما يقال والإعصاب الحركي، لا يزال هناك مكان لعجز آخر يجعل من المستحيل تطبيق مشروع (Entwurf) الحركة على حركية هذا العضو أو ذاك... فكلّ الجهاز الحسي - الحركي لعضوٍ معيّن يخرج (exartikuliert) إذا جاز التعبير من المسار الفيزيولوجي الشامل» (المرجع نفسه، ص 40 - 41). إن أية صيغة للحركة، في الحالة الطبيعية إذن، تُقَدَّم لجسدنا كإمكانية عملية محددة، في الوقت الذي تُقدَّم لنا فيه كتصوّر. فالمريض احتفظ بصيغة الحركة كتصوّر، ولكنها لم يعد لها معنى بالنسبة ليده اليمنى، أو أن يده اليمنى لم يعد لها نطاق للحركة. «لقد أبقى على كلّ ما هو قابل للاتصال في الحركة، وعلى كلّ ما تقدمه من موضوعي وقابل للإدراك بالنسبة للآخر. فما ينقصه هو القدرة على قيادة يده اليمنى وفق الخطة المرسومة، هذا الأمر لا يمكن التعبير عنه ولا يمكن أن يكون موضوعاً بالنسبة لوعي أجنبيّ، إنه قدرة وليس معرفة (eimkönmen, Kein Kennen)». (المرجع المذكور، ص 47). ولكن عندما يريد ليبمان أنّ يوضّح تحليله يعود إلى وجهات النظر التقليدية ويحلّل الحركة إلى تصور («صيغة الحركة» التي تعطيني، مع الهدف الرئيس، الأهداف الوسيطة) ونظام من الآليات (التي تُجري التوفيق بين كلّ هدف وسيط والإعصابات الملائمة له) (المرجع السابق، ص 59). والقدرة التي تكلّمنا عنها تصبح من «خصائص المادة العصبية» (المرجع السابق، ص 47). بهذا نعود إلى تعاقب الوعي والجسد الذي كنا نعتقد بأنه جرى تجاوزه مع مفهوم المشروع الحركي (Bewegungsentwurf). إذا كان الأمر يتعلق بحركة بسيطة، فإن تصور الهدف والأهداف الوسيطة يتحول الى حركة لأنه يطلق حركات آلية مكتسبة بشكل نهائي (66)، وإذا كان يتعلق بحركة معقدة فإنه يستدعي «الذاكرة الحسية – الحركية للحركات المكوِّنة: وكما أن الحركة تتكوّن من أفعال جزئية، فإن مشروع الحركة يتكوّن من تصور أجزائها أو أهدافها الوسيطة: هذا التصور هو الذي أسميناه صيغة الحركة» (ص 57). فالبراكسيس (التطبيق العملي) يتجزّأ بين التصورات والحركات الآلية، فحالة مستشار الدولة مبهمة، لأنه يجب أن تُعْزى اضطراباته إمّا إلى التحضير التصوّري للحركة وإما إلى بعض العجز في الحركات الآلية، وهو ما كان يستبعده ليبمان في البداية، أو أن فقدان الاتساق الحركي يصبح إما فقداناً تصورياً، أي شكلاً من فقدان الإدراك الحسي، وإما شللاً. إن فقدان الحركات المتسقة لا يصبح مفهوماً ولا يكوِّن مع ملاحظات ليبمان كلّ الحق، إلاّ إذا كان بالإمكان استباق الحركة الواجب تاديتها، دون ان يحصل ذلك عن طريق التصور، وحتى هذا ليس ممكناً إلاّ إذا تحدّد الوعي، ليس كموقع بارزٍ لمواضعيه، بل بشكل أعم كمرجع لموضوعٍ عمليّ أو نظريّ، ككائنٍ في العالم، وإلاّ إذا تحدّد الجسد من جانبه، ليس كموضوع بين كلّ المواضيع، بل كحامل للكائن في العالم. وما دمنا نحدد الوعي بالتصوّر فالعملية الوحيدة الممكنة بالنسبة له هي تشكيل التصورات. فالوعي يصبح حركياً باعتباره يُجري «تصوراً للحركة». والجسد يؤدي الحركة عندئذٍ ناسخاً إياها عن التصور الذي أجراه الوعي ووفق صيغة الحركة التي تلقاها من الوعي (أنظر: Ueber Apraxie o. SITTIG ص 98). يبقى أن نفهم بأيّة عملية سحرية يبعث تصوّر الحركة في الجسد هذه الحركة بالذات. فالمسالة لا تُحَلّ إلاّ إذا توقفنا عن تمييز الجسد كأوالية في ذاتها عن الوعي ككائن لذاته.

(95) G.G Lény et KYRIAKO, LHERMITTE Les perturbations de la representation spatiale chez apraxiques p. 597

(96) LHERMTTE et TRELLES Sur l'apraxie constructive, les troubles de la pensée spatiale et de la somatognosie dans l'apraxie p. 429 et LHERMITTE DE MASSARY et KYRIAKO, le rôle de la pensée spatiale dans l'apraxie

(97) Sensory disturbances from cerebral lesions, MEAD and HOLMES p. 187

(98) Aphasie und Motorik, GRUNBAUM

(99) Grunbaum, Boumann, Van Woerkom. Goldstein

(100) GRUNBAUM المرجع نفسه ص 386

(101) المرجع السابق ص 397 - 398

(102) المرجع السابق ص 394

(103) المرجع السابق ص 396

(104) أنظر حول هذه النقطة La structure du comportement ص 125وما يليها.

(105) كما يعتقد ذلك مثلاً برغسون عندما يعرّف العادة على أنها «بقايا متحجِّرة لنشاط روحاني».

(106) MEAD, Sensory disturbances from cerebral lesion, p. 188

(107) Grunbaum, Aphasie und Motorik, p. 395,

(108) فهي بهذا توضح طبيعة الصورة الجسدية. عندما نقول إنها تعطينا مباشرةً موقع جسدنا، فإننا لا نعني، شأن التجريبيين، بأنها تتكوّن من مجموعة من «الاحاسيس البسيطة». إنها نظام مفتوح على العالم ومترابط بالعالم.

(109) CHEVALIER, L'Habitude, p. 202 et sui.,

(110) أنظر بروست Proust, du côté de chez Swann II «وكأن العازفين لا يلعبون الجملة الصغيرة وإنما يؤدون الطقوس المطلوبة من قِبَلِها لكي تظهر...» (ص 187) لقد كانت صرخاته مفاجئة بحيث إن عازف الكمان اضطر إلى أن يهرع إلى قوسه لكي يلتقطها». (ص 193).

(111) VALERY Introduction à la Méthode de Léonard de vinci, variété, p. 177

الفصل الرابع

تماسك الجسد الذاتيّ

إن تحليل المكانية الجسدية قد قادنا إلى نتائج من الممكن تعميمها. إننا نلاحظ للمرة الأولى، حول الجسد الذاتي، وهو صحيح بالنسبة لجميع الأشياء المدْرَكة، بأن إدراك الفضاء وإدراك الشيء، ومكانية (أو فضائية) الشيء وكينونته كشيءٍ لا يشكّلان مشكلتين متميّزتين. هذا ما علّمنا إياه التقليد الديكارتي والكانطي منذ زمن بعيد؛ فهو قد جعل من التحديدات الفضائية جوهر الموضوع، وبرهن المعنى الوحيد الممكن للوجود في ذاته، ضمن الوجود المجزّأ وفي التوزع الفضائي. ولكن هذا التقليد يضيء إدراك الشيء بإدراك الفضاء، بينما تجربة الجسد الذاتي تعلّمنا أن نجذّر الفضاء في الوجود. إن الفكرانية ترى جيداً أن «سبب الشيء» و «سبب الفضاء»[1] يتشابكان ولكنها تحوِّل الأول إلى الثاني. فالتجربة تكشف، خلف الفضاء الموضوعي الذي يتموضع فيه الجسد في النهاية، عن فضائية أوّليّة لا تكون التجربة سوى مُغَلِّفة لها وهي تذوب في كينونة الجسد بالذات. تعني كينونة الجسد الارتباط بعالم معيّن، هذا ما رأيناه، وجسدنا ليس أولاً في الفضاء: إنه موجود للفضاء إن الذين يدركون العضو المشلول وكأنه غير موجود عندما يتكلمون عن ذراعهم وكأنه «أفعى» طويلة وباردة[2]، لا يجهلون في هذا الذراع، إذا جاز التعبير، محيطه الموضوعي، حتى عندما يبحث المريض عن ذراعه دون أن يجده أو يربطه لكي لا يضيِّعه[3]، فإنه يعرف تماماً أين يوجد ذراعه، لأنه يبحث عنه هنا ويربطه. ومع ذلك إذا شعر المرضى بفضاء ذراعهم وكأنه غريب عنهم، وإذا استطعت بشكلٍ عام أن أشعر فضاء جسدي الضخم أو الصغير بالرغم من شهادة حواسي، فهذا يعني وجود حضور وامتداد عاطفيين لا تكون الفضائية الموضوعية شرطاً كافياً لهما، كما يدلّ على ذلك مرض الإدراك للعضو المشلول، ولا حتى شرطاً ضرورياً، كما يدل ذلك الذراع الوهمي. إن فضائية الجسد هي عرض كينونته كجسد، والشكل الذي يتحقّق فيه كجسد. فعندما حاولنا تحليله كنا نستبق ما عنينا قوله عن التركيب الجسدي عامة أو التماسك الجسدي.

إننا نستعيد في وحدة الجسد البنية الاحتوائية التي قمنا باستعراضها في ما يتعلّق بالفضاء. إن الأجزاء المختلفة من جسدي، أوجهه البصرية واللمسية والحركية ليست مُنَسَّقة ببساطة. إذا كنتُ جالساً أمام طاولتي وأردتُ الوصول إلى الهاتف فإن حركة يدي نحو هذا الشيء

وانتصاب قامتي وتقلُّص عضلات الأرجل كلها يغلِّف بعضها البعض؛ أُريد نتيجةً معيّنة فتتوزع المهمات من تلقاء نفسها بين الأقسام المعنيَّة، فالتشابكات الممكنة تكون معطاةً مسبقاً وكأنها متعادلة: بإمكاني أن أبقى مستنداً إلى الكرسي، شريطة أن أمد ذراعي أكثر، أو أن أنحني إلى الأمام، أو حتى أقف نصف وقفة. كلّ هذه الحركات مُتاحة لي انطلاقاً من دلالتها المشتركة. لذلك، في محاولات الأخذ الأولى، لا ينظر الأطفال إلى أيديهم، بل ينظرون إلى الشيء: أجزاء الجسد المختلفة لا تُعْرَف إلاّ في قيمتها الوظيفية ولا يجري تعلُّم تناسقها. كذلك عندما أكون جالساً إلى طاولتي أستطيع أن «أتصوّر بصرياً» الأجزاء من جسدي التي تخفيها الطاولة. في الوقت الذي أحرّك فيه قدمي داخل حذائي، أُبْصره. إنني أملك هذه القدرة بالنسبة لأجزاء جسدي التي لم أرَها أبداً. لذلك فإن بعض المرضى عندهم هلاس بأنهم يبصرون وجههم الذاتي من الداخل[4]. لقد جرت البرهنة على أنه ليس بالمُستطاع التعرّف على يدنا في الصورة الفوتوغرافية وعلى أن الكثيرين يترددون في التعرّف على خطهم بين خطوط أخرى، بينما بالمقابل يتعرف الشخص على قامته أو على مشيته في الفيلم. وهكذا لا نتعرّف بواسطة النظر على ما كنا نراه غالباً، وبالمقابل نتعرف فوراً على التصوّر البصري لما هو في جسدنا غير قابل للرؤية[5]. عند إجراء تجربة على الرؤية المزدوجة، فالازدواج الذي يراه الشخص أمامه لا يجري التعرّف عليه ببعض تفاصيله المرئية، فهو يعتريه شعور مطلق بأن ما يراه هو نفسه، ومن ثم يعلن بأنه يرى نفسه مزدوجاً[6]. كلّ واحد منا يرى نفسه بما يشبه العين الداخلية التي، على بعد بضعة أمتار، تنظر إلينا من الرأس إلى الركبتين[7]. وهكذا فإن ترابط أجزاء جسدنا وترابط تجربتنا البصرية وتجربتنا اللمسية لا يتحققان شيئاً فشيئاً وبالتراكم. إنني لا أترجم «إلى لغة البصر» «معطيات اللمس» أو بالعكس، ـ ولا أستجمع أجزاء جسدي جزءاً جزءاً؛ هذه الترجمة وهذا الاستجماع يتمان دفعة واحدة في ذاتي: إنهما جسدي بالذات. هل سنقول إذن بأننا ندرك جسدنا بواسطة قانون بنائه، كما نعرف مسبقاً كلّ الجوانب الممكنة لمكعّب معيّن انطلاقاً من بنيته الهندسية؟ ولكن ـ لكي لا نقول شيئاً الآن عن الأشياء الخارجية ـ يعلِّمنا الجسد الذاتي شكلاً للوحدة ليس هو إدراكٌ لجزءٍ من كل وفق قانون معيّن. إن الشيء الخارجي، باعتباره أمامي ويقدِّم للملاحظة تغيراته المنتظمة، يخضع لمسار عقلي بعناصره وبإمكانه، كتقدير أوّلي على الأقل، أن يُحدَّد كقانونٍ لتغيُّرات هذه العناصر. ولكنني لست أمام جسدي، أنا داخل جسدي، أو بالأحرى أنا جسدي. لذلك لا يمكن أن نُطْرَح صراحةً لا تغيراته ولا الثوابت في هذه التغيّرات. نحن لا نتأمل فقط علاقات أجزاء جسدنا والترابطات بين الجسد البصري والجسد اللمسي: فأنا ذاتي ذلك الذي يمسك سويةً هذين الذراعين وهذين الرِجلين، الذي يراهما ويلمسهما في الوقت ذاته. إن الجسد، على حدّ تعبير لايبنيتز، هو «القانون الفعَّال» لتغيّراته. وإذا كنا لا نزال نستطيع التكلم في إدراك الجسد الذاتي عن تأويل معيّن، فمن الواجب القول بأن الجسد يُؤَوِّل نفسه بنفسه. وهنا لا تظهر «المعطيات البصرية» إلاّ من خلال معناها اللمسي، والمعطيات اللمسية إلاّ من خلال معناها البصري، وكلّ حركة محلية إلاّ على عمق إمكانية شاملة، وكلّ حدثٍ جسدي، كائناً من كان «المحلِّل» الذي يكشفه، إلاّ على عمقٍ دلالي حيث يُشار على الأقلّ إلى أصدائه الأكثر بعداً، كما تُعيِّن إمكانية التعادل بين الحواس مباشرةً.

فما يجمع «الأحاسيس اللمسية» ليدي ويربطها بالإدراكات البصرية لليد نفسها كما يربطها بإدراكات كان أجزاء الجسد الأخرى، هو أسلوب معيّن لحركات يدي الذي يحوي أسلوباً معيناً لحركات أصابعي ويساهم من جهة أخرى في تكوين هيئة معيّنة لجسدي[8]. إن الجسد لا يمكن مقارنته بالشيء المادي، وإنما يُقارن بالأحرى بالعمل الفنّي. فالفكرة في اللوحة أو في المقطوعة الموسيقية، لا يمكن إيصالها إلاّ بنشر الألوان والأنغام. إن تحليل أعمال سيزان Cézanne، إذا ما كنت قد شاهدت لوحاته، يترك لي الخيار بين إمكانيات متعددة في سيزان، بينما مشاهدة اللوحات تعطيني سيزان الموجود وحده، فالتحليلات تتخذ معناها الكامل في هذه المشاهدة. والأمر لا يختلف بالنسبة لقصيدة شعرية أو بالنسبة لقصة بالرغم من أنهما مصنوعتان من كلمات. من المعروف أن الشعر إذا كان يحتوي دلالة أولى يمكن ترجمتها إلى نثر، فإنه يثير في نفس القارىء وجوداً آخر يحدِّده كشعر. كذلك فالكلام له دلالة، ليس فقط في الكلمات، وإنما أيضاً في النبرة والصوت والحركات والهيئة وأن هذه المعاني الإضافية تكشف ليس فقط أفكار الذي يتكلم بل منبع أفكاره والشكل الأساسي لكينونته، كذلك الشعر، إذا صادف وكان سردياً وذا دلالة، فهو بشكل جوهريّ تبديلٌ للوجود. وهو يتميّز عن الصرخة لأن الصرخة تستعمل جسدنا كما أعطتنا إياه الطبيعة. أي مفتقراً إلى وسائل التعبير، بينما القصيدة تستخدم اللغة، وحتى لغة خاصة، بحيث يجد التبديل الوجودي، بدل أن يتبعثر في اللحظة ذاتها التي يعبِّر فيها عن نفسه، يجد في الجهاز الشعري الوسيلة التي يستمر فيها إلى الأبد. ولكن القصيدة إذا انفصلت عن تحركاتنا الحيوية، فإنها لا تنفصل عن أي سندٍ ماديّ، وقد تصبح ضائعة إلى الأبد إذا لم يُحْفَظ نصها. فدلالتها ليست حرّة ولا تقيم في سماء الأفكار: إنها سجينة الكلمات المخطوطة على الورق القابل للإهتراء. بهذا المعنى وشأن أيّ عملٍ فني، توجد القصيدة مثلما يوجد الشيء ولا تستمر إلى الأبد مثلما تستمر الحقيقة. أما القصة، بالرغم من أنها تقبل أن تُخْتَصر، وبالرغم من أن «فكرة» القصّاص يمكن أن تُصاغ بشكل مجرّد، فإن هذه الدلالة المفهومية تُقْتَطع من دلالة أوسع كما يُقْتَطع مؤشر شخص معيّن من المظهر الملموس لهيئته. ليس دور القصّاص أن يعرض أفكاراً أو حتى يحلِّل طبائعَ، ولكن أن يقدِّم حدثاً في ما بين البشر ويجعله ينضج وينفجر بلا تعليق إيديولوجي، بحيث إن كلّ تغيير في ترتيب القصة أو في اختيار وجهات النظر قد يغيِّر المعنى القصصي للحدث. فالقصة والقصيدة واللوحة والمقطوعة الموسيقية هي أفراد، أي كائنات حيث لا نستطيع أن نُميِّز التعبير عن المُعبَّر عنه، وحيث لا يمكن بلوغ معناه إلاّ بواسطة تماسٍ مباشرٍ، هذه الكائنات تبث دلالتها دون أن تترك موضعها الزمني والفضائي. بهذا المعنى يمكن لجسدنا أن يُقارَن بالعمل الفنّي. إنه عقدة من الدلالات الحيّة وليس القانون لعددٍ معيّن من العناصر المتغيِّرة معه. إن تجربة لمسيّة معينة للذراع تدلّ على تجربةٍ لمسيّةٍ معيّنةٍ للذارع الأمامي وللكتف، وعلى المظهر البصريّ المعيّن للذراع نفسه، وذلك ليس لأن الإدراكات اللمسية المختلة، والإدراكات اللمسية والإدراكات البصرية تشارك جميعها في الذارع المحدّد نفسه، كما تشارك وجهات النظر لمكعّب معيّن في فكرة المكعب، بل لأن الذراع المرئي والذراع الملموس، وكذلك مختلف أجزاء الذراع، تُجري جميعها الحركة ذاتها.

وكما أن العادة الحركية توضّح الطبيعة الخاصة للفضاء الجسدي، كذلك هنا فالعادة عامة تفسح في المجال أمام فهم التركيب العام للجسد الذاتي. وبما أن تحليل الفضائية الجسدية كان يستبق تحليل وحدة الجسد الذاتي، كذلك نستطيع أن نقول عن جميع العادات ما قلناه عن العادات الحركية. في الحقيقة، كلّ عادة هي في الوقت نفسه حركية وإدراكية لأنها تكمن، كما قلنا بين الإدراك البارز والحركة الفعلية، في تلك الوظيفة الأساسية التي تضع الحدود لحقلنا البصري ولحقل عملنا على السواء. إن استكشاف الأشياء بالعصا، كما أعطينا قبل ذلك مثلاً عن العادة الحركية، هو أيضاً مَثَلٌ عن العادة الإدراكية. عندما تصبح العصا أداةً «مألوفة» فإن عالم الأشياء اللمسية يتراجع، ولا يعود يبدأ عند جلد اليد، بل في طرف العصا. نحن ميّالون إلى القول بأن الأعمى من خلال الأحاسيس المنتجة من ضغط العصا على اليد يبني العصا ومواقعها المختلفة، ثم إن هذه المواقع بدورها تُوسِّط شيئاً خارجياً آخر. فالإدراك قد يكون دائماً قراءةً للمعطيات الحسية نفسها وهو يحدث بسرعةٍ متزايدةٍ على إشارات متزايدة الدقة. ولكن العادة لا تقضي بتأويل ضغوط العصا على اليد كإشارات عن بعض مواقع العصا، وتلك المواقع كإشارات عن شيءٍ خارجي، لأنها تعفينا من القيام بهذا العمل. فالضغوط على اليد والعصا ليست معطاةً والعصا ليست شيئاً قد يدركه الأعمى، وإنما هي أداةٌ يُدرك بواسطتها. إنها زائدة على الجسد، امتداد للتركيب الجسدي. وبالتالي فالشيء الخارجي ليس ذو أبعادٍ حقيقيةٍ أو الثابت في سلسلة من وجهات النظر، بل هو شيء تقودنا العصا نحوه، ووفق البداهة الإدراكية ليست أبعادُه مؤشرات وإنما أَوْجُهٌ. فالفكرانية لا تستطيع أن تتصور الانتقال من البعد إلى الشيء بالذات، من الإشارة إلى الدلالة إلاّ كتأويل معيّن، وكإدراكٍ مسبقٍ، كقصدٍ للمعرفة. فالمعطيات الحسية والأبعاد في كلّ مستوى قد تكون محتويات مُلْتَقطة كمظاهر للنواة الواضحة نفسها[9]. ولكن هذا التحليل يشوِّه الإشارة والدلالة معاً ويفصل الواحدة عن الأخرى ويُمَوْضِع محتواهما الحسي، الذي هو «مدموغٌ» سلفاً بمعنى معيّن، والنواة الثابتة التي ليست قانوناً وإنما شيءٌ: هذا التحليل يطمس العلاقة العضوية بين الشخص والعالم، والتعالي الفاعل للوعي، والحركة التي بها يرتمي في شيء معيّن وفي عالم معيّن بواسطة أعضائه وأدواته. وتحليل العادة الحركية كامتدادٍ للوجود يتبعه إذن تحليلٌ للعادة الإدراكية كاكتساب لعالم معيّن. وبالعكس، كلّ عادة إدراكية هي أيضاً عادة حركية وهنا أيضاً يجري التقاط الدلالةً بواسطة الجسد. عندما يعتاد الطفل على تمييز اللون الأزرق عن اللون الأحمر، نلاحظ أن العادة المكتسبة تجاه هذين اللونين تفيد كلّ الألوان الأخرى[10]. هل إذن من خلال الأزرق والأحمر أدرك الولد دلالة «اللون» واللحظة الحاسمة للعادة هل هي في هذا الوعي وفي حصول «وجهة نظر اللون»، في هذا التحليل الفكري الذي يفكّر المعطيات من ضمن مقولة نظرية؟. ولكن لكي يستطيع الطفل أن يرى الأزرق والأحمر من ضمن مقولة اللون، يجب أن تتجذر هذه المقولة في المعطيات وإلاّ لن يستطيع أيّ إدراكٍ آني أن يتعرّف على هذه المقولة في المعطيات ـ يجب أولاً أن يظهر، على اليافطات الزرقاء والحمراء التي نعرضها له، هذا الشكل الخاص للتألق ولإيصال ما نسميه الأزرق والأحمر للنظر. إننا نملك بواسطة النظر الطريقة التي يوجّه بها أسئلته إليها ووفق الانزلاق عنها أو الاستناد إليها، التعلّم على رؤية الألوان يعني اكتساب

أسلوبٍ معيّنٍ للرؤية واستخداماً جديداً للجسد الذاتيّ، يعني إغناء وإعادة تنظيم الصورة الجسدية. فجسدنا نظام من القوى الحركية أو من القوى الإدراكية، وهو ليس موضوعاً لـ «أنا أفكر»: فهو مجموعة من الدلالات المُعاشة تتجه نحو توازنها. أحياناً تنشأ عقدة جديدة من الدلالات: حركاتنا القديمة تندمج في جوهرٍ حركي جديدٍ والمعطيات الأولى للنظر تندمج في جوهر حواسي جديدٍ، وقدراتنا الطبيعية تتوصل فجأة إلى دلالة أكثر غنىً لم تكن حتى الآن سوى مشار إليها في حقلنا الإدراكي أو العملي، وهي لا تُعْلَن في تجربتنا إلاّ بنقصٍ معيّنٍ، وحصولها يُعيدُ فجأةً تنظيم توازننا ويغمر انتظارنا الأعمى.

الهوامش

CASSIRER, philosophie der symbolischen formen, III, 2em partie chap II(1)

LHERMITTE, L'Image de notre corps, p. 130(2)

p. 541 Sur la pathologie de l'Image de soi, Van BOGAERT (3)

LHERMITTE,(4) المرجع السابق ص 238

WOLFF Selbstbeurteilung und Fremdbeurteilung wisseentlichen und unwissentlichen verssuch (5)

Das Truggebiide der eigenen gestalt p. 4, MENNINGER - LERCHENTAL(6)

LHERMITTE, (7)المرجع السابق ص 238

(8) إن آلية الهيكل الجسدي لا تستطيع، حتى على مستوى العلم، أن تكشف المواقع والحركات المميّزة لجسدي. أنظر la Structure du comportement ص 196.

(9) لقد عرّف هوسيرل الوعي لفترة طويلة أو فرض معنى معيّن من خلال الصورة Auffassung - Inhalt وكأنها beseelende Auffassung. وقد قام بخطوة حاسمة منذ les Conférences sur le temps معترفاً بأن هذه العملية تفترض مسبقاً عملية أخرى أعمق منها يتهيّأ بواسطتها المحتوى ذاته لهذا الالتقاط. «كلّ تكوين لا يتم وفق الصورة... (Auffassungsinhalt - Auffassung) Vorlesusungen zur pänomen ologie des inneren Zeitbewusztseins, p. 5 note 1

Grouth of the Mind p. 174 et sui.., KOFFKA(10)

الفصل الخامس

الجسد ككائن جنسيّ

إن هدفنا الثابت هو إبراز الوظيفة الأساسية التي بها نوجِد بالنسبة لنا، إننا نضطلع بالفضاء، والموضوع أو الأداة، ونهدف إلى وصف الجسد كموضعٍ لهذا الاضطلاع. ولكن طالما كنا نتوجّه إلى الفضاء أو إلى الشيء المدرَك لم يكن من السهل إعادة اكتشاف علاقة الشخص الذات المتجسدة مع عالمها، لأنها تتحوّل من تلقاء نفسها في التبادل التجاري المحض للذات الابستيمولوجية وللموضوع. في الواقع، يُعطى العالم الطبيعي وكأنه موجود في ذاته فيما يتعدى وجوده بالنسبة لي، إن فعل التعالي الذي به تنفتح الذات على العالم يلفّ نفسه ونصبح أمام طبيعة لا تحتاج إلى أن تُدْرَك من أجل أن توجد. إذا أردنا إذن أن نُبرز أصل الكائن بالنسبة لنا يجب أن نأخذ بالاعتبار في نهاية المطاف القطاع من تجربتنا الذي ليس له معنىً بصرياً وليس له حقيقة إلاّ بالنسبة لنا، أي وسطنا العاطفي. لنبحث كي نرى كيف يبدأ موضوع معيّن أو كائن معيّن في الوجود بالنسبة لنا بواسطة الرغبة أو بالحب وعندها نفهم بشكل أفضل كيف يمكن للمواضيع وللكائنات أن توجد بشكل عام.

نتصور الحياة العاطفية في العادة كمجموعةٍ متنافرةٍ من الحالات العاطفية، الملذات والآلام المنغلقة على نفسها، والتي لا تُفهم ولا يمكن تفسيرها إلاّ بواسطة تنظيمنا الجسدي، فإذا اعتبرنا أن هذه الحياة العاطفية عند الإنسان، «يدخلها الذكاء»، فإننا نعني بهذا أن تصورات بسيطة معيّنة بإمكانها نقل المثيرات الطبيعية للّذة وللألم، وفق قوانين تداعي الأفكار أو قوانين الارتكاس الاستشراطي، وأن هذه الإبدالات تربط اللذة والألم بظروف لا تعنينا من الناحية الطبيعية، وأنه من نقلةٍ إلى نقلةٍ تتكوّن قيم ثانية وثالثة لا علاقة ظاهرة لها مع ملذاتنا وآلامنا الطبيعية. إن العالم الموضوعي لا يلعب مباشرةً على أوتار الحالات العاطفية «الابتدائية»، ولكن القيمة تبقى إمكانية دائمة من اللذة ومن الألم. إذا كانت الذات، في امتحان اللذة والألم، الذي ليس فيه ما يدفع إلى التوقف عنده، تُحَدَّد بقدرتها على التصوّر، فإن الحياة العاطفية لا يُعترف بها كنمطٍ فريدٍ من الوعي. فلو كانت هذه النظرية صحيحة، لأصبح على أي قصور في العملية الجنسية أن يُعزى إما إلى فقدان بعض التصوّرات وإما إلى إضعاف اللذة. سوف نرى أن لا شيء من هذا القبيل. فالمريض[1] لا يحاول من تلقاء نفسه القيام بالعمل الجنسي. فالصور

الإباحية والأحاديث حول مواضيع جنسية، ورؤية جسد معيّن لا تبعث فيه أية رغبة. فالمريض لا يقبِّل أبداً وليس للقبلة بالنسبة له قيمة الإثارة الجنسية. فردود الفعل هي محض محلية ولا تبدأ دون تماس. وإذا قُطعت المقدمات عند هذه اللحظة فإن الدورة الجنسية لا تحاول الاستمرار ثانية. والإيلاج في العملية الجنسية ليس أبداً عفوياً. فإذا وصلت شريكته إلى لذة الجُماع (الرهز) أولاً وابتعدت عنه، فإن الرغبة المبتدئة تزول. فالأمور تجري في كلّ لحظة وكأن الشخص يجهل ماذا عليه أن يعمل. لا حركات فاعلة، ما خلا في اللحظات التي تسبق الرهز، الذي هو مختصر جداً. أما الاحتلام الليلي فهو نادر ودائماً بلا أحلام. هل سنحاول تفسير هذا الجمود الجنسي ـ كما عملنا بالنسبة لفقدان المبادرات الحركية ـ بغياب أو زوال التصررات البصرية؟. ولكن من الصعب الادّعاء بأنه لا وجود لأيّ تصوّرٍ لمسي في العمليات الجنسية، ويبقى علينا إذن أن نفهم لماذا الإثارات اللمسية عند شنايدر وليس فقط الإدراكات البصرية، قد فقدت الكثير من دلالتها الجنسية. إذا أردنا الآن افتراض خللٍ عامٍ في التصوّر أكان لمسياً أم بصرياً، فإنه يبقى علينا أن نصف الجانب الملموس الذي يتخذه هذا القصور الشكلي في مجال الحياة الجنسية. لأنه في النهاية إذا كانت الاحتلامات نادرة مثلاً، فإن هذه الندرة لا تُفسَّر بضعف التصوّرات التي هي نتيجة لها بدلاً من أن تكون سبباً، ويبدو أنها تشير إلى خللٍ في الحياة الجنسية ذاتها. هل سنفترض بعض الضعف في الارتكاسات الجنسية الطبيعية أو في حالات اللذة؟ ولكن هذه الحالة تدعو إلى البرهان بأنه لا توجد ارتكاسات جنسية ولا توجد حالة محضة من اللذة. لأنه كما نذكر، كل اضطرابات شنايدر تنجم عن الجرح في أسفل الرأس من الخلف. فلو كانت الجنسية عند الإنسان جهازاً ارتكاسياً مستقلاً وإذا بلغ الموضوع الجنسي أحد أعضاء اللذة المحدد شراحياً، فإن الجرح الدماغي يجب أن تكون نتيجته تحرير الآليات فيصبح السلوك الجنسي جيّاشاً. علم الأمراض يُبرز، بين الآلية والتصوّر، منطقة حياتيّة حيث تعد الإمكانيات الجسنية للمريض، شأن ما سبق بالنسبة لإمكانياته الحركيّة والإدراكيّة وحتى إمكانياته العقلية. يجب أن تكون هناك وظيفة ملازمة للحياة الجنسية تؤمِّن سيرها، إن التوسع السويّ للجنسيّة يرتكز عى قوى داخلية للذات العضويّة. يجب أن تكون هناك رغبة الحب والحياة Eros أو اندفاع الطاقة الجنسية libido اللذان يحركان عالماً فريداً ويعطيان قيمة أو دلالة جنسية للمثيرات الخارجية ويرسمان لكلّ فردٍ مجال استخدام جسده الموضوعي. بالنسبة إلى شنايدر فإن المصاب عنده هو بنية الإدراك بالذات أو بنية التجربة الغلمية érotique. عند السويّ، ليس الجسد مُدْرَكاً فقط كمجرد شيءٍ معيّنٍ، فهذا الإدراك الموضوعي مسكون من قبل إدراك خفي آخر: فالجسد المرئي تحيط به صورة جنسية، محض فردية تزيد المناطق المُغْلَمة وترسم صورة جنسية وتستدعي إيماءات للجسد الذَّكري المندمج نفسه في هذه الشمولية العاطفية. بالنسبة لشنايدر، على العكس، إن الجسد الأنثوي ليس له جوهر خاص: فهو يقول إن الطبع هو الذي يجعل المرأة جذّابة، فمن ناحية الجسد كلهنّ متشابهات، فالتماس الجسدي الحميم لا يُحدث سوى «شعورٍ مبهم»، و«معرفة شيءٍ ما غير محدَّد» لا يكفي أبداً، لإطلاق السلوك الجنسي ولخلق وضعية تستدّعي نمطاً محدداً للحلّ. فالإدراك فقد بنيته الغلمية وفق الفضاء ووفق الزمن معاً. فالذي

اختفى عند المريض هو القدرة على إسقاط عالم جنسي أمامه، وأن يضع نفسه في وضعيّة غلميّة أو، في حال بدأت تلك الوضعيّة، القدرة على المحافظة عليها ومتابعة متطلباتهاحتى الإشباع. كلمة إشباع بالذات لا تعني شيئاً بالنسبة له ما دام لا وجود لقصدٍ أو مبادرةٍ جنسيةٍ تستدعي دورة من الحركات والحالات فتنظمها وتجد فيها تحققها. إذا كانت المثيرات الحسيّة ذاتها، التي استخدمها المريض بشكلٍ رائعٍ في مناسبات أخرى، قد فقدت دلالتها الجنسية فذلك لأنها توقفت عن الكلام، إذا جاز التعبير، إلى جسده وعن موضعته في ظل علاقة الجنسية، أو بتعابير أخرى، توقف المريض عن توجيه السؤال الخفيّ والدائم كما في الجنسية السويّة، إلى المحيط. فشنايدر ومعظم الأشخاص العاجزين جنسياً، «ليسوا في حال يُعبِّر عنها ما يقومون به». ولكن الزيغان أو الشرود والتصورات غير المناسبة ليست أسباباً، بل هي نتائج، وإذا نظر الشخص ببرودةٍ إلى الوضعية فلأنه أولاً لا يعشيها ولم ينخرط فيها. نعتقد هنا بوجود نمط من الإدراك متميّزٍ عن الإدراك الموضوعيّ، ونوعٍ من الدلالة متميّزٍ عن الدلالة العقلية، قصدية ليست محض «وعي شيء ما». فالإدراك الغلمي ليس تفكيراً ذاتياً Cogitatio يستهدف ما يفكر به Cogitatum؛ فهو عبر الجسد يستهدف جسداً آخر، وهو ينشأ في العالم وليس في الوعي. هناك دلالة جنسية لمشهد معيّن بالنسبة لي، ليس عندما أتصور ذاتي، حتى بشكل غامض، وإنما عندما يوجد بالنسبة لجسدي، بالنسبة لهذه القوة المستعدة دائماً لأن تقْرِن المثيرات المعيّنة بوضعيّة غلمية معيّنة ولأن نضبط فيها سلوكاً جنسياً. يوجد «فهمٌ» غلميٌ ليس من مجال العقل لأن العقل يفهم وهو يدرك تجربة في ظلّ فكرة، بينما الرغبة تفهم بشكل أعمى يربط جسداً بجسدٍ آخر. حتى بالنسبة للجنسية التي اعتبرت لفترة طويلة على أنها نموذج الوظيفة الجسدية، فإننا لسنا أمام آلية طرفية، بل أمام قصدية تتبع الحركة العامة للوجود وتنهار معه. فشنايدر لا يستطيع أن يضع نفسه في وضعيّة جنسية كما أنه ليس في وضعيّة عاطفية أو فكرية على العموم فالوجوه بالنسبة له ليست لطيفة ولا كريهة، فالأشخاص لا يوصفون على هذا النحو إلاّ إذا أقام معهم تبادلاً مباشراً أو وفق الموقف الذي يعتمدونه نحوه، والانتباه والاهتمام اللذان يعيرونهما تجاهه. فالشمس والمطر ليسا فرحين أو حزينين، والمزاج لا يتعلق إلاّ بالوظائف العضوية الأوليّة. فالعالمُ محايدٌ من الناحية العاطفية. فشنايدر لا يوسِّع أبداً وسطه البشري، وعندما يعقد صداقات جديدة، فإنها تنتهي أحياناً بشكل سيِّىء: لأنها لا تأتي أبداً، كما لا حظنا عند التحليل، من حركة عفوية، وإنما من قرارٍ مجرد. فهو يريد لو يستطيع التفكير بالسياسة والدين، ولكنه لا يحاول ذلك، فهو يعرف أن هذه الأمور لا يستطيع بلوغها، ورأينا على العموم أنه لا يؤدّي أي فعل فكري حقيقي ويستبدل حدس العدد أو التقاط الدلالات بتحرّي الإشارات بيده معتمداً على تقنية «نقاط الارتكاز»[2]. إننا في الوقت ذاته نعيد اكتشاف الحياة الجنسية كقصيدة فريدةٍ والجذور الحياتية للإدراك والحركية والقصور بإسناد كلّ هذه «المسارات» إلى «قوس قصديّ»، يضعف عند المريض، ويعطي التجربة عند السويّ درجتها من الحيوية والخصوبة.

فالجنسي إذن ليست دورة مستقلة؛ فهي مرتبطة داخلياً بكلّ كائنٍ عارفٍ وفاعلٍ. هذه القطاعات الثلاثة من السلوك تُظهر بنية واحدة نموذجية، وهي في علاقة تعبيرية متبادلة. إننا

هنا نصل إلى مكتسبات التحليل النفسي الأكثر ثباتاً. مهما كانت التصريحات المبدئية لفرويد، فإن الأبحاث التحليلية تؤدي في الواقع ليس إلى تفسير الإنسان بواسطة البنية التحتية الجنسية، وإنما إلى إيجاد العلاقات والمواقف في الجنسية التي كانت تعتبر في السابق علاقات ومواقف من مجال الوعي، ودلالة التحليل النفسي ليست فقط بجَعْل علم النفس إحيائياً بقدْر ما هي اكتشاف حركة جدلية بين وظائف كان يُعتقد بأنها «جسدية صرفة» وإعادة دمج الجنسية في الكائن البشري. لقد بيّن أحد تلامذة فرويد المنشقين[3] مثلاً أن البرودة الجنسية ليست مرتبطة أبداً تقريباً بشروط شراحية أو فيزيولوجية، وأنها تترجم في الغالب برفض الإنعاظ والوضعية الأنثوية أو وضعية الكائن الجنسي، وهذا الأخير بدوره يترجم برفض الشريك الجنسي والمصير الذي يمثّله. حتى عند فرويد نخطىء إذا اعتقدنا أن التحليل النفسي يستبعد وصف الأسباب النفسانية ويعارض الطريقة الظواهرية: فهي على العكس (ودون أن تدري) قد ساهمت في تطويره وذلك عندما يؤكّد، وفقاً لعبارة فرويد، بأن كلّ فعلٍ إنساني «له معنى»[4] وعندما يحاول باستمرار أن يفهم الحدث بدل أن يربطه بشروط آلية. عند فرويد ذاته فالجنسي ليس التناسلي، والحياة الجنسية ليست مجرد نتيجةٍ لمساراتٍ مركزها الأعضاء التناسلية، واللذة الجنسية Libido ليست غريزة أي نشاطاً موجّهاً طبيعياً نحو أهداف محددة، إنها القدرة العامة التي يملكها الفرد النفساني ـ الفيزيائي للانخراط في أوساط مختلفة وللتركُّز بواسطة تجارب مختلفة ولاكتساب بنى سلوكية معيّنة. فالليبيدو هو الذي يجعل الإنسان ذا تاريخ. إذا كان التاريخ الجنسيّ للإنسان يعطي مفتاح حياته، فذلك لأن في جنسية الإنسان تنعكس طريقة كينونته تجاه العالم، أي تجاه الزمن وتجاه الناس الآخرين. هناك أعراض جنسية في أصل كلّ الأمراض العصابية، ولكن هذه الأعراض إذا قرأناها جيداً ترمز إلى موقف معيّن، إما مثلاً موقف الانتصار وإما موقف الهروب. في التاريخ الجنسيّ المعتبر كمجال لإعداد شكلٍ عام من الحياة، جميع الأسباب النفسانية يمكن أن تتغلغل لأنه لم يعد هناك وجود لتقاطع سببيّتين ولأن الحياة التناسلية يجري وصلها بالحياة الشاملة للفرد. والمسألة الملحة ليست في معرفة ما إذا كانت الحياة الإنسانية ترتكز على الجنسية أم لا، بقدر ما هي معرفة ماذا نعني بالجنسية. فالتحليل النفسي يمثّل حركة فكرية مزدوجة: فهو يؤكّد من جهة على البنية التحتية الجنسية للحياة، ومن جهة أخرى، يضخّم مفهوم الجنسية إلى حدّ إدخال كامل الوجود فيه. لهذا السبب بالضبط تبقى استنتاجاته، كاستنتاجات مقطعنا السابق، غامضة. عندما نعمّم مفهوم الجنسية ونجعل منها شكلاً لكينونة العالم الفيزيائي المحيط بالبشر هل نعني بذلك في نهاية التحليل بأن كلّ الوجود له دلالة جنسية، أم أن كلّ ظاهرة جنسية لها دلالة وجودية؟ في الفرضية الأولى قد يصبح الوجود تجريداً، أو اسماً آخر لتعيين الحياة الجنسية. ولكن بما أن الحياة الجنسية لا يمكن أن تكون مكبَّلة، كما أنها ليست وظيفة منفصلة يمكن تعريفها بالسببية الخاصة بالجهاز العضوي، فلا يعود هناك معنىً في القول بأن كلّ الوجود يُفهم بواسطة الحياة الجنسية، أو بالأحرى تصبح هذه الجملة تحصيل حاصل. هل يجب إذن القول، عكس ذلك، بأن الظاهرة الجنسية ليست سوى تعبيرٍ عن طريقتنا العامة في إسقاط وسطنا؟. ولكن الحياة الجنسية ليست مجرد انعكاس للوجود: فالحياة الفعّالة، في النظام السياسي

والإيديولوجي مثلاً، يمكن أن ترافقها جنسية مُتْلَفَة، وبإمكانها حتى الاستفادة من هذا التلف. وبالعكس قد تعرف الحياة الجنسية الكمال التقني، كما عند كازانوفا مثلاً، ولكن ذلك لا يؤدّي الة حيوية خاصة للكائن في العالم. حتى ولو كان الجهاز الجنسي مخترقاً من قبل التيار العام للحياة، إلاّ أنه يستطيع مصادرته لصالحه. فالحياة تختص بتيارات منفصلة. إما أن الكلمات ليس لها أي معنى، وإما أن الحياة الجنسية تعيّن قطاعاً من حياتنا له علاقات خاصة مع وجود الجنس. ليس المطلوب إغراق الجنسية في الوجود كما لو لم تكن إلاّ ظاهرة زائدة. إذا اعتبرنا بالتالي أن الاضطرابات الجنسية للعصابيين تعبّر عن مأساتهم الأساسية وهي تقدّمها لنا وكأنها مضخّمة، يبقى أن نعلم لماذا التعبير الجنسي لهذه المأساة هو أكثر نضجاً وأكثر بروزاً وأكثر حدوثاً من غيره؛ ولماذا الجنسية ليست فقط علامة، بل علامة مميّزة، إننا نعود هنا إلى مسألة واجهناها مراتٍ عدّة. لقد برهّنا مع نظرية الشكل بأننا لا نستطيع تعيين طبقة من المعطيات الحسية قد تتعلق مباشرةً بأعضاء الحواس: فأقلّ معطىً حسيّ لا يُعْرَض إلاّ مندمجاً داخل صورة أو مجموعة وهو «يتخذ شكلاً». هذا لا يمنع، كما قلنا بأن يكون لكلمَتي «رأى» و «سمع» معنىً، وقد أشرنا في مكان آخر[5] إلى أن المناطق المختصة في الدماغ، «المنطقة البصرية» مثلاً، لا تعمل أبداً بشكل منعزل. وهذا لا يمنع، كما قلنا، بأنه وفقاً للمناطق المصابة بجرح، الجانب البصري أو الجانب السمعي هو الذي يسيطر في صورة المرض. وأخيراً، قلنا منذ لحظة أن الوجود البيولوجي موصول بالوجود البشري وهو ليس أبداً غير معنيٍ بوتيرته الذاتية، هذا لا يمنع بأن يكون «العيش» leben عملية أوليّة يصبح من خلالها ممكناً أن «نعيش» erleben هذا العالم أو ذاك وأنه علينا أن نتغذى ونتنفس قبل أن ندرك وندخل في حياة العلاقات، وأن نكون بالنسبة للألوان والأنوار بواسطة النظر، وللأصوات بواسطة السمع ولجسد الغير بواسطة الجنسية قبل أن نصل إلى حياة العلاقات الإنسانية. وهكذا فالبصر والسمع والجنسية والجسد ليست فقط نقاط مرور ولا أدوات أو مظاهر للوجود الشخصي: هذا الوجود يستعيد ويستجمع في ذاته وجودها المعطى والسريّ. عندما نقول إن الحياة الجسدية أو الشهوانية والجهاز النفسي هما في علاقة تعبيرٍ متبادلة أو أن الحدث الجسديّ له دائماً دلالة نفسانية، هذه الصِيَغ تحتاج إذن إلى تفسير. وهي وإن كانت صالحة لاستبعاد الفكر السببي، فإنها لا تعني بأن الجسد هو الغلاف الشفاف للروح. فالعودة إلى الوجود كوسط يُفهم فيه اتصال الجسد والروح، لا يعني العودة إلى الوعي أو إلى الروح، فالتحليل النفسي الوجودي يجب ألاّ يُستخدم حجة لإعادة ترميم الروحانية. سنفهم ذلك بشكل أفضل عندما نمحِّص مفهومَي «التعبير» و «الدلالة» اللذين ينتميان إلى عالم اللغة والفكر المكوَّنَيْن، الذي قمنا بتطبيقه بلا نقد على علاقات الجسد والجهاز النفسي والذي يجب بالعكس على تجربة الجسد أن تعلمنا أن نعدِّل ما قلناه.

كانت هناك فتاة[6] منعتها والدتها من رؤية الشاب الذي تحبه، على أثر ذلك فقدت الإحساس بالنعاس، كما فقدت شهوة الأكل وأخيراً لم تعد تستطيع الكلام. خلال طفولتها ظهرت أول بوادر فقدان الصوت إثر هزة أرضية، ثم مرة ثانية على أثر خوف شديد. إن التفسير الفرويدي المحض يعيد السبب إلى المرحلة الفمّية من تطور الجنسية. ولكن الذي «تثبَّت على الفم، ليس

فقط الوجود الجنسيّ، بل وبشكلٍ أعمّ العلاقات مع الآخر التي يُعتبر الكلام واسطة لها. إذا كان الانفعال قد اختار التعبير بفقدان الصوت فذلك لأن الكلام هو من بين جميع وظائف الجسد الوظيفة الأوثق ارتباطاً بالوجود المشترك، أو كما يمكن أن نقول الأوثق ارتباطاً بالتعايش، ففقدان الصوت يمثّل إذن رفض التعايش. كما عند أشخاص آخرين فإن الأزمة العصبية هي وسيلة للهروب من الواقع. فالمريضة تقطع الصلة بحياة العلاقات في الوسط العائليّ. وهي بشكلٍ أعمّ تحاول أن تقطع الصلة بالحياة: فإذا كانت لم تعد تستطيع بلع الأطعمة فلأن البلع يرمز إلى حركة الوجود الذي تجتازه الأحداث ويستوعبها؛ فالمريضة، حرفياً، لا تستطيع «ابتلاع» المنع الذي فُرض عليها[7]. أثناء طفولتها كان القلق يُترجم بفقدان الصوت لأن اقتراب الموت كان يقطع بعنفٍ التعايش ويعيد الفتاة إلى مصيرها الشخصي. إن عَرَض فقدان الصوت يعود إلى الظهور لأن منع الأم يعيد الوضعية ذاتها بالشكل المجازي، وهو بإقفاله المستقبل أمام الفتاة يقودها مجدداً إلى تصرفاتها المفضلة، هذه الدوافع تؤدي إلى استخدام الحساسية الخاصة في الحنجرة والفم عند الفتاة، هذه الحساسية قد ترتبط بتاريخ الليبيدو وبالمرحلة الفميّة من الجنسية. وهكذا من خلال الدلالة الجنسية للأعراض نكتشف بينها ما تعنيه بشكلٍ أعمّ بالنسبة للماضي والمستقبل، بالنسبة للأنا وللآخر، أي بالنسبة للأبعاد الأساسية للوجود. ولكن إذا عبّر الجسد في كلّ لحظة عن أشكال الوجود، سوف نرى أن ذلك ليس كما تدلّ الشارات على الرتبة العسكرية أو كما يدل الرقم على المنزل: فالعلامة هنا لا تدلّ فقط على دلالتها، فهي مسكونة من قبل الدلالة وهي في ما تدلّ عليه، شأن الصورة التي هي شبه حضور لصاحبها الغائب[8] أو كلُعَب الشمع في السحر، إنها ما تُمَثِّل. فالمريضة لا تقلّد بجسدها المأساة التي تحدث «في وعيها». بفقدانها للصوت فهي لا تترجم إلى الخارج «حالة داخلية، إنها لا «تتظاهر»، كما يصافح رئيس الدولة سائق القطار أو يعانق الفلاح، أو كالصديق الحانق الذي لا يعود يوجه الي الكلام. فقدان الصوت لا يعني السكوت: إننا لا نسكت إلاّ عندما نستطيع الكلام. وفقدان الصوت ليس أيضاً شللاً والدليل على ذلك أن المريضة عولجت بالعقاقير النفسانية وتُرِكت لها الحرية من قبل عائلتها لمقابلة الفتى الذي تحبه، عندها عاد إليها الكلام. وفقدان الصوت ليس أيضاً صمت مصمم عن إرادة. إننا نعرف كيف أن نظرية الهستيريا قد تجاوزت، مع مفهوم الهستيريا، التعاقب بين الشلل (أو التخدير) والتصَنُّع. إذا كان الهستيري متصنّعاً، فهو قبل كلّ شيء متصنع تجاه نفسه، بحيث إنه من المستحيل موازاة ما يشعر أو يفكر به حقيقة وما يعبّر عنه إلى الخارج: فالهستيريا هي مرض «الكوجيتو»، إنه الوعي الذي أصبح متناقضاً داخلياً، وليس رفضاً مدروساً للإفصاح عما نعرف. كذلك هنا، لم تتوقف الفتاة عن الكلام، فهي قد «فقدت» صوتها كما نفقد ذكرى معيّنة. صحيح أيضاً أن الذكرى المفقودة ليست، كما يبيّن التحليل النفسي، صدفة، فهي ليست كذلك إلاّ بمقدار انتمائها إلى نقطة معيّنة من حياتي أرفضها، لكونها تتضمن دلالة معيّنة، وهذه الدلالة شأن كلّ الدلالات لا توجد إلاّ بالنسبة لشخص معيّن. فالنسيان هو إذن فعل؛ إنني أبقي الذكرى بعيدة كما أنظر إلى ناحية أخرى من الشخص الذي لا أريد أن أراه. ولكن، كما يبيّن ذلك التحليل النفسي أيضاً بشكل رائع، إذا كانت المقاومة تفترض علاقة قصدية مع الذكرى التي

نقاومها، فإنها لا تضع الذكرى أمامنا كالشيء، ولا تستبعدها بالإسم، إنها تستهدف منطقة من تجربتنا، مقولة معيّنة ونموذجاً معيّناً من الذكريات. فالشخص الذي نسي في الدرج الكتاب الذي أهدته إياه زوجته وعاد فوجده بعد أن تصالح معها[9] لم يضيِّع الكتاب بالمطلق ولكنه لا يعرف أين يوجد. فما كان يعني زوجته لا يوجد بالنسبة له، لقد شطبه من حياته، كلّ التصرفات التي تنتسب إليها قد وضعها دفعةً واحدةً خارج الدورة وهو في ذلك يوجد في حالة تتعدّى المعرفة والجهل والتأكيد أو النقض الإراديين. وهكذا في الهستيريا وفي الكبت، نستطيع أن نجهل شيئاً ونحن نعرفه لأن ذكرياتنا وجسدنا، بدل أن تُعْطى لنا في أفعال وعيٍ فريدةٍ ومحدَّدةٍ، تتغلَّف في العمومية. ومن خلال هذه الأخيرة نحن لا نزال «نملكها»، ولكنْ بالقدر الكافي لإبقائها بعيدة عنا، نكتشف بهذا أن الرسائل الحواسية أو الذكريات لا تُلْتَقط جهاراً وتُعْرَف من قبلنا إلاّ تحت شرط الانتماء العام إلى المنطقة في جسدنا وحياتنا حيث تنكشف. هذا الالتصاق أو هذا الرفض يضعان الفرد في وضعية محدّدة ويحدّدان له الحقل العقلي المهيّأ مباشرةً، كما يقدم أو يمنع اكتساب أو إضاعة عضو حواسيّ إلى مؤثراته المباشرة موضوعاً من الحقل الفيزيائي. لا نستطيع القول إن الأمر الواقع الذي نشأ هنا هو الوعي البسيط لوضعية معيّنة، لأن ذلك يدفع إلى القول بأن الذكرى والذراع أو القدم «المنسيّة» قد انبسطت أمام وعيي وأصبحت حاضرة وقريبة مثل المناطق «المحفوظة» من ماضيَ أو من جسدي. كذلك لا أستطيع القول بأن فقدان الصوت هو إرادي. فالإرادة تفترض حقلاً من الممكنات أختار من بينها: هذا هو زيد، أستطيع أن أكلّمه أو أن لا أوجِّه إليه الكلام. فإذا أصبحت فاقد الصوت، فإن زيداً لا يعود موجوداً بالنسبة لي كمُحدِّث مرغوب أو مرفوض، ـ إن حقل الإمكانيات بكامله هو الذي ينهار، كما أعزل نفسي عن هذا النمط من الاتصال والدلالة الذي هو الصمت، بالطبع يمكن أن نتكلّم هنا عن الخبث والرياء. ولكن يجب أن نميِّز عندئذٍ بين الخبث النفساني والخبث الماورائي. فالأول يخدع الآخرين بإخفاء أفكار يعرفها الشخص معرفة جيدة. هذا حادث يمكن تجنبّه بسهولة. أما الخبث الثاني فيخدع نفسه بنفسه بواسطة العمومية، وهو يؤدي أيضاً إلى حالة أو وضعية ليست بالقدر المحتّم، ولكنها ليست مطروحة ومقصودةً إرادياً، هذا الخبث نجده أيضاً حتى عند الرجل «الصريح» أو «الجدي» في كلّ مرة يدّعي فيها بلا تحفظ بأنه سيكون أي شيء كان. فهو إذن جزء من التركيبة الإنسانية. عندما تكون الأزمة العصبيّة في أوجها، حتى ولو كان الشخص قد أرادها متعمّداً كوسيلةٍ للتخلص من وضعية محرجة، فيغوص فيها كما يحتمي في ملجأ، فلا يعود يسمع شيئاً تقريباً ولا يعود يرى شيئاً تقريباً أيضاً. لقد تحوّل تقريباً إلى وجودٍ من التشنجات واللهاث يتخبّط على السرير. إن قمة الحَرد أن يصبح حرداً ضد مجهول وبالتالي ضد الحياة، حرداً مطلقاً، مع كلّ لحظةٍ تمرّ تنحدر الحرية وتصبح أقلّ احتمالاً. حتى ولو لم تكن مستحيلة أبداً وبإمكانها دائماً أن تحبط جدلية الرياء، يبقى أن ليلاً من النوم له القدرة نفسها: فما الذي يمكن تجاوزه بهذه القوة الخفيّة يجب أن يكونِ من طبيعتها بالذات، ويجب إذن القبول على الأقل بأن الحرد أو فقدان الصوت بقدر ما يدومان يصبحان ثابتين وجامدين كالأشياء ويكوّنان بنية والقرار الذي يوقفهما يأتي من مكان أدنى من «الإرادة». فالمريض ينفصل عن صوته كما تقطع بعض الحشرات إحدى أرجلها. فهو

حرفياً يبقى بلا صوت. من أجل ذلك، لا يؤثّر الطب النفساني على المريض بجعله يعرف أصل مرضه: إن لمسة بسيطةً أحياناً قد تضع حداً للتشجنات وتعيد الكلام إلى المريض[10]، والعملية نفسها، إذ تصبح طقساً، سوف تكفي بعد ذلك للسيطرة على مداخل جديدة. على كلّ حال، إن يقظة الوعي، في العلاجات النفسية، قد تبقى معرفيّة محضة، فالمريض لا يضطلع بمعنى اضطراباته التي نكشفها له دون العلاقة الشخصية التي عقدها مع الطبيب، دون الثقة والصداقة التي يكُنُّها له ودون التغيّر في الوجود الذي ينجم عن هذه الصداقة. فالمَرَض مثل الشفاء لا يجريان على مستوى الوعي الموضوعي أو النظري، وإنما دون ذلك، إن فقدان الصوت كوضعية يمكن مقارنته أيضاً بالندم: أتمدّد على سريري، على الجهة اليسرى، الركبتان مطويتان، أقفل عيني، أتنفس ببطء، أطرد من بالي مشاريعي. ولكن قدرة إرادتي تتوقف هنا. مثل المؤمنين في أعياد الخمر يستحضرون إلههم عن طريق تمثيل حياته، كذلك أستدعي النوم بتقليد تنفس النائم ووضعيته الجسدية. فالإله هو هنا عندما لا يعود يتميّز المؤمنون عن الدور الذي يلعبونه، عندما لا تعود أجسادهم ووعيهم تجابهه بنوع من الكثافة الخاصة ويصبحون كلّياً ذائبين في الأسطورة. في لحظةٍ معيّنةٍ حيث «يأتي» النوم، فيلتصق على هذا التقليد للنائم الذي قدمته له وأنجح بأن أصبح ما تظاهرت به: هذه الكتلة بلا نظر وبلا أفكار تقريباً، المسمّرة في نقطةٍ من الفضاء، وهي ليست في العالم إلاّ من خلال التنبّه الخفيّ للحواس. لا شك بأن هذا الرابط الأخير يجعل الاستيقاظ ممكناً: من هذه الأبواب المفتوحة نصف فتحة تدخل الأشياء مجدداً أو يعود النائم إلى العالم. كذلك المريض الذي قطع مع التعايش لا يزال يستطيع أن يدرك الغلاف الحسي للآخر ويتصور تجريدياً المستقبل بواسطة تقويم معيّن مثلاً. بهذا المعنى فالنائم ليس أبداً منغلقاً في ذاته تماماً، أي ليس نائماً بالكامل، والمريض ليس أبداً منقطعاً بالمطلق عن العالم بين ذاته وذات الآخر، أي ليس مريضاً بالكامل. ولكن بالنسبة للمريض والنائم، الذي يجعل عودتهما إلى العالم الحقيقي ممكنةً ليست أيضاً إلاّ الوظائف اللاشخصية: أعضاء الحواس، اللغة. إننا نبقى أحراراً تجاه النوم والمرض بالقدر الذي نبقى فيه دائماً منخرطين في حالة الصحو والصحة، فحريتنا تستند إلى كينونتنا المتموضعة وهي نفسها وضعية. فالنوم واليقظة والمرض والصحة ليست أشكالاً للوعي أو للإرادة، فهي تفترض «خطوة وجودية»[11]. وفقدان الصوت لا يمثّل فقط رفضاً للكلام وفقدان الشهية رفضاً للحياة، إنهما رفض الآخر أو رفض المستقبل المفصولان عن الطبيعة المتعدية «للظواهر الداخلية»، المعمّمة والمستهلكة والتي أصبحت وضعية قائمة.

إن دور الجسد هو تأمين هذا التحوّل. فهو يحوّل الأفكار إلى أشياء. وإيماءاتي بالنوم إلى نوم فعلي. إذا استطاع الجسد أن يرمز إلى الوجود، فذلك لأنه يحققه ويصبح بالنسبة له الأمر الراهن، وهو يدعم حركته المزدوجة بانقباض وارتخاء القلب. فهو من جهة، الإمكانية بالنسبة لوجودي لأن يتخلص من ذاته ويصبح خفيّاً وسلبياً وثابتاً في جمود معيّن. عند المريضة التي تكلّمنا عنها يبدو وكأن الحركة نحو المستقبل، نحو الحاضر الحيّ أو نحو الماضي، والقدرة على التعلّم والنضج والدخول في اتصال مع الآخر قد توقفتا في عَرَضٍ جسدي، والوجود قد تكبّل وأصبح الجسد «مخبأ الحياة»[12]. بالنسبة للمريض لا يحدث شيء لا شيء يأخذ معنىً

وشكلاً في حياته ـ أو بالأحرى لا يحدث سوى «لحظات آنية» متشابهة، فالحياة ترتد على ذاتها والتاريخ يذوب في الزمن الطبيعي. حتى وإن كان سوياً ومنخرطاً في وضعيات علائقية بين الناس، فإن الشخص باعتباره يملك جسداً يبقى في كلّ لحظة قادراً أن يتهرّب منه. في اللحظة ذاتها التي أعيش فيها في العالم، حيث أكون لمشاريعي، لاهتماماتي، لاصدقائي ولذكرياتي، أستطيع أن أغمض عيني وأستلقي، وأستمع لدمي الذي ينبض في أذني، وأذوب في لذةٍ أو ألم وأن أنحبس في هذه الحياة المستترة التي تلفّ حياتي الشخصية. ولكن جسدي لأنه يستطيع أن ينغلق عن العالم هو أيضاً الذي يفتحني على العالم ويضعني فيه في وضعية معيّنة. إن حركة الوجود نحو الآخر، نحو المستقبل ونحو العالم يمكن أن تستأنف عملها كالنهر المتجمد عندما يذوب جليده. فالمريض يستعيد صوته، ليس بجهدٍ عقليّ أو بأمرٍ مجرّدٍ من الإرادة، ولكن باهتداء يتجمّع فيه كلّ جسده بحركة حقيقية، كما نفتش ونجد اسماً نسيناه ليس «في عقلنا» بل «في كينونتنا» أو «على شفاهنا». فالذكرى والصوت يُستعادان عندما ينفتح الجسد مجدداً على الآخر أو على الماضي، عندما يُختَرق من قبل التعايش ويصبح مجدداً (بالمعنى الفاعل) يدلّ عما يتعدّى ذاته. وأكثر من ذلك: حتى وإن انقطع عن دورة الوجود، لا يسقط الجسد تماماً في ذاته. حتى ولو استوعبت ذاتي في امتحان جسدي وفي وَحْدَة الاحاسيس، لا أتوصل إلى إلغاء أيّ مرجعيةٍ من حياتي إلى عالم معيّن، ففي كلّ لحظة يتدفق مجدّداً مني قصد معيّن، على الأقلّ نحو الأشياء التي تحيط بي أو تقع تحت أنظاري أو نحو اللحظات التي تحدث وتدفع إلى الماضي الحالة التي أعيشها. لا أصبح أبداً وبالكامل شيئاً في العالم، ينقصني دائماً امتلاك الوجود كشيء، فجوهري الذاتي يهرب مني من الداخل وبعض القصد يرتسم على الدوام. وباعتبار أن الوجود الجسدي يحمل «أعضاء الحواس»، فإنه لا يستكين أبداً في ذاته فهو دائماً ينهمك في عدمٍ فاعلٍ، ويقدّم لي باستمرار عرضاً للحياة، والزمن الطبيعي الذي يحدث في كلّ لحظةٍ يرسم بلا انقطاع الشكل الفارغ للحدث الحقيقي. لا شك بأن هذا العرض يبقى بلا جواب. إن لحظة الزمن الطبيعي لا تقيم شيئاً، يجب إعادتها بمجرد حدوثها وهي تعود بالفعل في لحظة أخرى، والوظائف الحواسية لوحدها لا تجعلني أكون في العالم: عندما أستوعب نفسي في جسدي فإن عينيّ لا تعطياني سوى الغلاف المحسوس للأشياء وغلافات الناس الآخرين، فالأشياء ذاتها مدموغة بعدم الواقعية، والتصرفات تتحلل في المحال، والحاضر ذاته، كما في التعرُّف الخاطىء يفقد ثباته وينحو نحو الأزل، فالوجود الجسدي الذي يجتازني دون تواطئي لي سوى بداية لحضورٍ حقيقي في العالم، فهو على الأقلّ يؤسّس لإمكانيته في العالم. ويقيم أول ميثاق لنا معه. أستطيع أن أتغيّب عن العالم الإنساني وأترك التجربة الشخصية، ولكن من أجل أن أعاود إيجاد القوة نفسها في جسدي من جديد، هذه القوة لا إسم لها وبواسطتها أكون ملتزماً بالكائن. يمكننا القول إن الجسد هو «الشكل الخفيّ للكائن ذاته»[13] أو بالعكس، الوجود الشخصيّ هو استعادة وظهور كائن متموضع معيّن. إذا قلنا إذن إن الجسد في كلّ لحظة يعبِّر عن الوجود، فهذا بمعنى كون الكلام يعبِّر عن الفكر. فيما دون وسائل التعبير التقليدية التي لا تُظهر للآخر فكري إلاّ لأن عندي وعنده دلالات لكلّ إشارة هي بهذا المعنى لا تحقّق اتصالاً حقيقياً، من الضروري كما

سنرى الاعتراف بعملية أوّلية للدلالة حيث المُعَبَّر عنه لا يوجد بمعزلٍ عن التعبير وحيث الإشارات ذاتها تبثّ معانيها إلى الخارج. بهذه الطريقة يعبّر الجسد عن الوجود الشامل ليس لأنه مرافقٌ خارجيٌ له، بل لأن الوجود يتحقّق فيه. هذا المعنى المتجسّد هو الظاهرة المركزية التي يشكّل فيها الجسد والروح، الإشارة والدلالة لحظات مجرّدة.

بهذا المعنى، ليست علاقة التعبير بالمعبَّر عنه أو الإشارة بالدلالة علاقة باتجاهٍ وحيدٍ كالعلاقة بين النص الأصلي وترجمته، لا الجسد ولا الوجود يمكن اعتبارهما كأصل للكائن البشري، لأن الواحد يفترض مسبقاً الآخر ولأن الجسد هو الوجود المثبت أو المعمم والوجود هو تجسيد مستديم. وعلى وجه الخصوص عندما نقول إن الجنسية لها دلالة وجودية أو إنها تعبّر عن الوجود، يجب ألاّ نفهم ذلك وكأن المأساة الجنسية[14] لم تكن في نهاية التحليل سوى بروز أو عَرَضٍ لمأساة وجودية، فالسبب نفسه الذي يمنع من «تحويل» الوجود إلى الجسد أو إلى الجنسية يمنع أيضاً من «تحويل» الجنسية إلى الوجود: ذلك لأن الوجود ليس واقعاً مفروضاً (مثل «الوقائع النفسانية») يمكن تحويله إلى وقائع أخرى أو تحويلها هي إليه، بل إنه الوسط الغامض لاتصالها، والنقطة حيث تختلط حدودها، أو أيضاً إنه الحبكة المشتركة في ما بينها. لا نريد أن نُسَيِّر الوجود البشري «على رأسه». يجب الاعتراف بلا شك أن للحياء وللرغبة وللحب عامة دلالةً ماورائية، إنها غير قابلة للفهم إذا عاملنا الإنسان كآلة تحكمها قوانين طبيعية، أو «كمجموعة من الغرائز» حتى، هذه الصفات تتعلق بالإنسان كوعي وكحرية. فالإنسان لا يبرز في العادة جسده، وعندما يفعل ذلك يترافق تارة مع شعور بالخوف وطوراً مع قصد الإعجاب. يبدو له أن النظر الغريب الذي يجوب جسده ينتزعه من نفسه أو بالعكس فإن عَرْض جسده سوف يُسلِّم له الآخر بلا مقاومة، وعندها يتحوّل الآخر إلى حالة العبودية. فالحياء والوقاحة يتخذان إذن مكاناً في جدلية الأنا والآخر التي هي جدلية السيد والعبد: باعتبار أن لي جسداً يمكن أن أتحول إلى شيء تحت نظر الآخر ولا أعود أُحْسَب شخصاً بالنسبة له، أو بالعكس، أستطيع أن أصبح سيده وأنظر إليه بدوري، ولكن هذه السيطرة (السيادة) هي مأزق لأنه عندما يجري الاعتراف بقيمتي من قبل رغبة الآخر، فإن الآخر لا يعود ذلك الشخص الذي أرغب في أن أُعْرَف من قبله، إنه كائن منبهر، بلا حرية، وبهذه الوضعية لا يعود له حساب بالنسبة لي. فالقول إن لي جسداً هو إذن شكل من القول بأنني أستطيع أن أُرى كشيء وأعمل كي أشاهد كذات، وأن الآخر يمكن أن يكون سيدي أو عبدي، بحيث إن الحياء والوقاحة يعبّران عن جدلية تعددية أشكال الوعي وبالتالي لهما دلالة ماورائية. قد نقول الشيء نفسه عن الرغبة الجنسية: فإذا كانت تجري بشكل سيّء في حضور شخص ثالث شاهد وإذا كانت تعتبر الموقف الطبيعي جداً على أنه دليل عدوانية أو كلام الشخص المرغوب فيه على أنه جاف وقاطع فذلك لأن الهدف الإغراء بينما الشخص الثالث المراقب أو الشخص المرغوب إذا كان حر التفكير، فإنهما ينفلتان من الإغراء. فما نحاول امتلاكه ليس إذن جسداً، بل جسد يحرّكه وعي، وكما يقول آلان Alain، لا نحب مجنونة، أولا نحبها كما أحببناها قبل جنونها. مادامت الأهمية معلقة على الجسد، فإن تناقضات الحب ترتبط إذن بمأساة أعم تتعلق بالبنية الماورائية لجسدي، الذي في الوقت نفسه موضوع للآخر وذات بالنسبة لي. إن

عنف اللذة الجنسية قد لا يكفي لتفسير المكانة التي تحتلها الجنسية في الحياة الإنسانية ومثلاً ظاهرة الغلمية، إذا لم تكن التجربة الجنسية كالامتحان معطاةً للجميع ويمكن بلوغها، من قبل المصير البشري في لحظاته الأكثر عمومية من الاستقلالية والتبعية. إننا لا نفسر إذن انزعاج وقلق السلوك البشري بربطه بالهم الجنسي لأنه يحتويهما سلفاً. وبالمقابل لا نحوّل الجنسية إلى شيء آخر غير نفسها بربطها بغموض الجسد. لأن الجسد، أمام الفكر، وباعتباره موضوعاً، ليس غامضاً؛ فهو لا يصبح كذلك إلاّ في التجربة التي لنا معه، وبخاصة في التجربة الجنسية، وبسبب الجنسية، إن علاج الجنسية كجدلية ليس تحويلها إلى مسارٍ معرفيّ ولا تحويل تاريخ إنسان معيّن إلى تاريخ وعيه. فالجدلية ليست علاقةً بين أفكار متناقضة وغير قابلة للانفصال، إنها ميل وجود نحو وجود آخر ينكره وهو بدونه لا يدعم نفسه، فعلم الماورائيات ـ انبثاق ما يتعدّى الطبيعة ـ لا يتركّز على مستوى المعرفة: فهو يبدأ مع الانفتاح على «الآخر»، وهو في أي مكان وبالتالي في التطور الذاتي للجنسية. صحيح أننا مع فرويد قد عممنا مفهوم الجنسية. كيف نستطيع إذن الكلام عن التطور الذاتي للجنسية؟. كيف نستطيع أن نضفي الطابع الجنسي على محتوى الوعي؟ إننا في الواقع لا نستطيع ذلك. فالجنسية تختبىء أمام ذاتها تحت قناع من العمومية وهي تحاول باستمرار التخلّص من التوتر ومن المأساة التي تؤسسها. وحتى من أين لنا الحق بالقول إنها تختبىء أمام ذاتها وكأنها تبقى الذات لحياتنا؟. ألا يجب القول ببساطة بأنها متعالية وغارقة في مأساة الوجود التي هي أعم وأشمل؟ يوجد هنا خطأان يجب تلافيهما: الأول هو عدم الاعتراف للوجود بمحتوى آخر غير محتواه الظاهر، المعروض في تصورات متميّزة، كما تفعل فلسفات الوعي؛ والخطأ الثاني هو الإضافة إلى هذا المحتوى الظاهر محتوىً كامنٍ مكوّنٍ هو الآخر من تصورات، كما تفعل ذلك علوم نفس اللاوعي. فالجنسية ليست متعالية في الحياة الإنسانية ولا مقيمة في مركزها بواسطة تصورات لا واعية. فهي حاضرة فيها على الدوام كالجو. فالحالم لا يبدأ بتصور المحتوى الكامن لحلمه، الذي يُكشف «بالقصة الثانية» بمساعدة صور ملائمة؛ فهو لا يبدأ بإدراك واضح للإثارات ذات الأصل التناسلي على أنها إثارات تناسلية، لكي يترجم فيما بعد هذا النص إلى لغة مجازية. ولكن بالنسبة للحالم الذي انفصل عن لغة الأمس فالإثارة التناسلية أو مثل هذه الغريزة الجنسية هي فوراً تلك الصورة عن حائط نجتازه أو واجهة نتسلقها، التي نجدها في المحتوى الظاهر، فالجنسية تنتشر عن طريق صور لا تحفظ منها إلاّ بعض العلاقات النموذجية أو شكلاً عاطفياً معيّناً. إن قضيب الحالم يصبح تلك الأفعى التي توجد في المحتوى الظاهر[15]. وما قلنا عن الحالم يصحُّ أيضاً عن ذلك الجانب من ذاتنا النائم دائماً والذي نشعر به في ما دون تصوراتنا، وعن هذا الضباب الفردي الذي من خلاله ندرك جيداً بأنها مريبة وأنها تتعلق بالجنسية، دون أن نذكرها بشكل خاص، فالجنسية تشع كالرائحة أو كالصوت. إننا نجد هنا من جديد الوظيفة العامة للنقل الصامت التي مرت معنا عند دراسة الصورة الجسدية. عندما أوجّه يدي نحو شيء معيّن، أعرف ضمناً أن ذراعي يمتد، عندما أحرك عَيْنَي، آخذ تحركهما بعين الاعتبار دون أن أعيه صراحةً، وافهم منه أن انقلاب الحقل البصري ليس سوى ظاهر. كذلك الجنسية دون أن تكون موضوع فعل وعي صريح، تستطيع أن تدفع باتجاه الأشكال المميّزة من تجربتي. من هذه

الزاوية، أي من حيث إنها جوٌ مبهمٌ فالجنسية تعايشٌ مع الحياة. وبعبارةٍ أخرى، إن الالتباس أساسيٌ في الوجود البشري وكلّ ما نعيشه أو نفكر به له دائماً معانٍ متعددة. فأسلوب الحياة ـ موقف الهروب والحاجة إلى العزلة ـ قد يكون تعبيراً معمماً لحالة معيّنة للجنسية. إن وجود الجنسية على هذا النحو قد حمّلها دلالةً عامةً جداً، والموضوعة الجنسية استطاعت أن تكون بالنسبة للفرد فرصة لإبداء ملاحظات كثيرة صحيحة بحد ذاتها، ولقرارات كثيرة ذات أساسٍ عقليّ، ولكنها أثقلت في سيرها بحيث من المستحيل البحث في شكل الجنسية عن تفسير شكل الوجود. يبقى أن هذا الوجود هو استعادة وتفسير وضعية جنسية معيّنة وبهذا يكون لها دائماً على الأقل معنىً مزدوج. هناك تأثير متبادل بين الجنسية والوجود، وبالمقابل تنتشر الجنسية في الوجود بحيث من المستحيل، بالنسبة لقرار معيّن أو لفعل معيَّن، تعيين حصة الدافع الجنسي وحصة الدوافع الأخرى، من المستحيل تمييز قرارٍ أو فعلٍ على أنه «جنسي» أو «لا جنسي». وهكذا يحتوي الوجود الإنساني على مبدأ اللاتحديد، وهذا اللاتحديد ليس بالنسبة لنا فقط، وهو لا يأتي من خلل في معرفتنا، لا داعي للاعتقاد بأن إلهاً معيّناً قد يستطيع استطلاع القلوب والأحشاء ليحدد الذي يأتينا من الطبيعة والذي يأتينا من الحرية. فالوجود غير محدّد في ذاته، بسبب بنيته الأساسية، باعتبار أنه العملية بالذات التي من خلالها يأخذ معنى ما ليس له معنى وما ليس له إلاّ معنىً جنسياً يأخذ دلالةً أكثر عمومية، باعتبارها استعادة لوضعية مفروضة. هذا ما تقتضيه الحال. إننا نسمي تعالياً هذه الحركة التي بها يستعيد الوجود لحسابه ويحول الوضعية القائمة. تماماً، لأن الوجود تعالٍ، فهو لا يتجاوز شيئاً بشكل نهائي، لأن التوتر الذي يحدّده قد يزول عندئذٍ، فهو لا يتخلى عن نفسه أبداً. وما هو فيه لا يبقى خارجاً عنه وعابراً لأنه يستعيده في ذاته. والجنسية، كما الجسد عموماً، يجب ألاّ تُعتبر محتوى عارضاً لتجربتنا. فالوجود ليس له صفات عارضة ولا محتوى لا يساهم في إعطائه شكله، فهو لا يقبل في ذاته واقعاً محضاً لأنه الحركة التي بها يجري الاضطلاع بالوقائع. قد يُرد على ذلك بأن تنظيم جسدنا محتمل وأنه بإمكاننا أن «نتصوّر إنساناً بلا أيدٍ ولا أرجل ولا رأس»[16] وبالتالي إنساناً بلا عضو جنسي يتكاثر بالتبريك أو بزرع أحد أجزائه كالنبات. ولكن هذا لا يكون صحيحاً إلاّ إذا اعتبرنا الأيدي والأرجل والرأس أو الجهاز الجنسي بشكلٍ مجرد، أي كأجزاء من مادة وليس في وظائفها الحية، ـ وإلاّ إذا جعلنا الإنسان مفهوماً مجرداً، هو الآخر، لم نُدخل فيه سوى قدرة التفكير Cogitatio. اذا بالعكس حدّدنا الإنسان بتجربته، أي بطريقته الخاصة على تنظيم العالم، وإذا أعدنا إدخال «الأعضاء» في هذا الكلّ الوظيفي حيث اقتطعت منه، فإن إنساناً بلا يد أو بلا جهاز جنسي هو أيضاً غير قابل للتصوّر، كذلك الإنسان بلا فكر. قد يُرَد أيضاً بأن طرحنا لن يخلو من التناقض إلاّ إذا أصبح تحصيل حاصل: عندها نؤكّد بأن الإنسان قد يكون مختلفاً عما هو، وبالتالي لن يكون إنساناً، إذا نقص منه نظام واحد من أنظمة العلاقات التي يملكها فعلياً، ولكننا سوف نضيف بأننا نحدّد الإنسان بالإنسان التجريبي كما يوجد في الواقع، ونربط، لضرورة الجوهر وفي سابقٍ إنساني معيّن، خصائص هذا الكلّ المعطى والتي لم تتجمع فيه إلاّ بالتقاء أسباب متعددة ولنزوة في الطبيعة. في الحقيقة لا نتصوّر، بواسطة وهمٍ مرتد إلى الماضي، ضرورة الجوهر، إننا نلاحظ ترابطاً في الوجود.

لأنه، كما بيّنا ذلك في تحليل حالة شنايدر، كلّ «الوظائف» في الإنسان، من الجنسية إلى الحركية وإلى الذكاء هي متضامنة، من المستحيل أن نميّز في الكينونة الكلية للإنسان تنظيماً جسدياً، يمكن معاملته على أنه واقع محتمل، وهناك محمولات أخرى تنتمي إليه بالضرورة. كلّ شيءٍ ضرورةٌ في الإنسان، وعلى سبيل المثال ليس مصادفة بسيطة أن الكائن العاقل هو أيضاً ذلك الذي يستطيع الوقوف أو الذي يملك إبهاماً مقابلاً للأصابع الأخرى، شكل الوجود نفسه هو الذي يبرز هنا وهناك[17]. كلّ شيءٍ احتماليّ في الإنسان بمعنى أن هذه الطريقة الإنسانية للوجود ليست مؤمَّنة لكل طفل إنساني من قبل جوهر معيّن تلقّاه عند ولادته وعليه أن يتجدّد دائماً فيه من خلال مصادفات الجسد الموضوعي. إن الإنسان فكرة تاريخية وليس نوعاً طبيعياً، وبعباراتٍ أخرى، ليس في الوجود الإنساني أي امتلاك لا مشروط، وكذلك ليس فيه أية صفة عراضة، فالوجود الإنسانيّ سوف يجبرنا على إعادة النظر في مفهومنا المعتاد عن الضرورة والاحتمال، لأنه يغيّر الاحتمال إلى ضرورة بفعل الإعادة. كلّ ما نكونه، نكونه على قاعدة وضعية قائمة نتبناها ونحوّلها باستمرار بنوع من التخلّص الذي لن يكون أبداً حرية لامشروطة. لا وجود لتفسير الجنسية يحوّلها إلى شيءٍ آخر غير ذاتها، لأنها كانت في السابق شيئاً آخر غير ذاتها، وإذا أردنا، كانت كينونتنا بكاملها. لقد قلنا إن الجنسية مأساوية لأننا نخسر فيها كلّ حياتنا الشخصية. ولكن لماذا نقوم بهذا العمل؟ لماذا جسدنا هو بالنسبة لنا مرآة كينونتنا إن لم يكن لأنه أنا طبيعيٌّ، وسيلٌ من الوجود المعطى، بحيث إننا لا نعرف أبداً إذا كانت القوى التي تحملنا هي قواه أم قوانا ـ أو بالأحرى إنها ليست أبداً لا قواه ولا قوانا بالكامل. لا يوجد تجاوزٌ للجنسية كما لا يوجد جنسية منغلقة على ذاتها، لاخلاص لأحد بالكامل كما لا ضياع لأحد بالكامل[18].

الهوامش

(1) الامر يتعلق بشنايدر، المريض الذي درسنا تصوره الحركي والفكري سابقاً، والذي أجري تحليل لسلوكه العاطفي والجنسي من قبل ستاينفيلد Ein Beitrag zur Analyse der Sexualfunktion p. 175 - 180.STEINFELD

(2) المرجع المذكور ص 155

(3) La Femme frigide, W. STECKEL

(4) فرويد: Introduction à la psychanalyse ص 45. يترك فرويد نفسه، في تحليلاته الملموسة، الفكر السببي عندما يُظهر أن للأعراض دائماً معانٍ متعدّدة، أو كما يقول، هي «أكثر من محدّدة». وهذا يعود إلى القبول بأن العَرَض، في اللحظة التي ينشأ فيها، يجد دائماً في الفرد أسباباً لكينونته بحيث إن الحدث في الحياة لا يتحدّد في الواقع من الخارج. يقارن فرويد الحادث الخارجي بالجسم الغريب الذي هو بالنسبة للمحارة مثلاً ليس سوى فرصة لكي تفرز لؤلؤة. أنظر مثلاً كتاب: Cinq psychanalyses ص 91 ـ الحاشية 1.

(5) La structure du Comportement p. 80 et suiv...

(6) Ueber psychotérapie, p. 113 et suiv... - BINSWANGER

(7) المرجع السابق نفسه ص 113 يشير بينسفانجر إلى أن المريض، عندما يستعيد ذكرى الصدمة ويقولها للطبيب، فإنه يشعر بارتخاء عضلاته الصارة.

(8) جان بول سارتر: Limaginaire ص 38.

(9) Introduction à la paychanalyse, p. 66, FREUD

(10) BINSWANGER, المرجع السابق ص 113
(11) المرجع السابق نفسه ص 188
(12) المرجع السابق نفسه ص 182
(13) المرجع السابق نفسه ص 188
(14) نأخذ الكلمة هنا بمعناها الأصلي، ودون أي شحن رومانسي، كما كان يفعل ذلك بوليتزر critique des fondements de la psychologie, p. 23 - POLITZER.
(15) LAFORGUE - L'Echec de Beaudelaire, ص 126.
(16) PASCAL, penesées opuscules, section VI, n 339, p. 486,
(17) La structure du comportement p. 160 - 161
(18) كما كان شأننا مع التحليل النفسي فإننا لا نستطيع التخلّص من المادية التاريخية بإدانة النظريات «التحويلية» والفكر السببي باسم طريقة وصفية وظواهرية، لأن هذه المادية التاريخية ليست مرتبطة، مثل ما هو التحليل النفسي، بالصياغات «السببية»، التي أعطيت لها وبالإمكان عرضها بلغة مختلفة. فهي تتعلق بالاقتصاد التاريخي كما تتعلق بالتاريخ الاقتصادي. فالاقتصاد الذي ترسي عليه التاريخ ليس، كما في العلم الكلاسيكي، دورة مقفلة من الظواهر الموضوعية، وإنما هو مجابهة بين القوى الإنتاجية وأشكال الإنتاج الذي لا يصل إلى نهايته إلاّ عندما تخرج القوى الإنتاجية من السرّية التي هي فيه، وتعي نفسها وتصبح بهذا قادرة على التخطيط للمستقبل. ولكن يقظة الوعي هي بالتأكيد ظاهرة ثقافية، ومن هنا يمكن أن تدخل في حبكة التاريخ جميع الدوافع النفسانية. فالتاريخ «المادي» لثورة 1917 لا يقضي بتفسير كلّ اندفاع ثوري بمؤشر أسعار المفرّق في الفترة المعنيّة، وإنما بإعادة وضعه في دينامية الطبقات وفي علاقات الوعي، المتغيّرة بين شباط (فبراير) وتشرين الأول (أكتوبر)، في ما بين السلطة البيروليتارية الجديدة والسلطة القديمة المحافظة. فالاقتصاد يجد نفسه مندمجاً من جديد في التاريخ بدل أن يصبح التاريخ متحولاً إلى الاقتصاد. «فالمادية التاريخية»، في الأعمال التي أثّرت فيها، ليست في [illegible] أكثر من نظرة ملموسة للتاريخ الذي يُدخل في الحساب، إضافة إلى محتواه الظاهر ـ مثلاً العلاقات الرسمية للمواطنين في نظام ديمقراطي معيّن ـ محتواه الكامن، أي العلاقات بين الناس كما تقوم فعلياً في الحياة الملموسة. عندما يصف التارخ «المادي» الديمقراطية كنظام «شكلي» ويصف النزاعات التي تجري داخل هذا النظام، فإن الفاعل الحقيقي في التاريخ الذي يعمل على إيجاده في ظل التجريد الحقوقي للمواطن، ليس فقط الفاعل الاقتصادي، الإنسان باعتباره عاملاً في الإنتاج، وإنما بشكلٍ أعمّ الفاعل الحيّ، الإنسان باعتباره إنتاجية، وباعتباره يريد إعطاء شكلٍ لحياته، يريد أن يحب ويكره ويخلق أو لا يخلق أعمالاً فنية، أن يكون له أولاد أو لا يكون. المادية التاريخية ليست سببية وحيدة للاقتصاد. فقد نميل إلى القول بأنها لا تُرْسي التاريخ وأشكال الفكر على الإنتاج وشكل العمل، ولكن بشكلٍ أعمّ ترسيها على شكل الوجود والتعايش وعلى العلاقات بين البشر. فهي لا تحوّل تاريخ الأفكار إلى التاريخ الاقتصادي وإنما تضع هذه الأفكار في التاريخ الوحيد الذي يعبّر عنه التاريخان معاً وهو تاريخ الوجود الاجتماعي. فالأحاديّة Solipsisme كعقيدةٍ فلسفية ليست نتيجةً للملكية الخاصة، ولكن في المؤسسة الاقتصادية وفي النظرة إلى العالم ينعكس رأي ثابت مسبق ووجودي بشأن العزلة والشك.

ولكن هذه الترجمة للمادية التاريخية يمكن أن تبدو ملتبسة. إننا «نضخّم» مفهوم الاقتصاد كما ضخّم فرويد مفهوم الجنسية، ونُدخِل فيه بالإضافة إلى مسار الإنتاج وصراع القوى الاقتصادية ضد الأشكال الاقتصادية، مجموعة الدوافع النفسانية والأخلاقية التي تشارك في تحديد هذا الصراع. ولكن ألا تفقد كلمة اقتصاد عندئذٍ أيّ معنىً قابلٍ للتعيين؟. إذا لم تكن العلاقات الاقتصادية هي التي تتوضح في نمط الـ Mitsein (الإنتاج) أليس نمط الـ mitseim هو الذي يتوضح في العلاقات الاقتصادية؟ عندما ننسب الملكية الخاصة شأن الأحادية إلى بنية معيّنة Mitsein ألا نجعل مرةً أخرى التاريخ يمشي على رأسه؟. وألا يجب الاختيار بين الطرحين التاليين: إما يكون لمأساة التعايش دلالة محض اقتصادية، وإما تذوب المأساة الاقتصادية في مأساة أعمّ ولا يكون لها سوى دلالة وجودية، مما يعيد الروحانية؟.

هذا التعاقب هو بالضبط الذي يسمح مفهوم الوجود، إذا فهم جيداً، بتجاوزه، وما قلناه سابقاً عن النظرة الوجودية «للتعبير» و«للدلالة» يجب أن يُطبَّق هنا أيضاً. إن النظرية الوجودية للتاريخ غامضة، ولكن هذا الغموض ليس عيباً فيها، لأنه غموض في الأشياء. إن التاريخ يلاحق الاقتصاد بإلحاح عند اقتراب الثورة فقط، وكما في الحياة الفرديةٌ يُخْضِع المرض الإنسان للوتيرة الحياتية لجسده، كذلك في الوضعية الثورية، مثلاً في حركة إضراب عام، تظهر من خلالها علاقات الإنتاج، ويُنْظَر إليها صراحةً على أنها حاسمة، كذلك رأينا فيما سبق أن المخرج يتعلق بالكيفية التي تفكّر بها القوى المتقابلة عن بعضها البعض. وفي فترات الانهيار، يجري أكثر من ذلك، فالعلاقات الاقتصادية لا تكون فعّالة إلاّ باعتبارها مُعاشة ومستخدمة من قبل ذات إنسانية، أي مغلّفة في شذرات إيديولوجية، بواسطة مسار ينزع عنها طابعها الأسطوري، أو بالأحرى بواسطة التباس دائم يشكّل جزءاً من التاريخ وله وزنه الخاص. لا المحافظ ولا البروليتاري يَعِيَان بأنهما

ينخرطان في صراع اقتصادي فقط وهما يعطيان دائماً لعملهما دلالة إنسانية. بهذا المعنى، ليس هناك أبداً سببية اقتصادية محضة، لأن الاقتصاد ليس نظاماً مقفلاً وهو جزءٌ في الوجود الشامل والملموس للمجتمع. ولكن النظرة الوجودية للتاريخ لا تنزع من الوضعيات الاقتصادية قدرتها كدافع. إذا كان الوجود حركة دائمة يستعيد فيها الإنسان لحسابه وضعية قائمة معيّنة ويضطلع بها، فلا يمكن لأي فكرة في أفكاره أن تنفصل تماماً عن السياق التاريخي حيث يعيش وبخاصة عن وضعيته الاقتصادية. فلأن الاقتصاد ليس عالماً مقفلاً ولأن جميع الدوافع تترابط في قلب التاريخ، فإن الخارج يصبح داخلاً كما يصبح الداخل خارجاً ولا يمكن لأيّ تركيبٍ من وجودناأن يجري تجاوزه. من المحال أن نعتبر شعر بول فاليري كحلقة بسيطة من الارتهان الاقتصادي: فالشعر المحض قد يكون له معنىً أزلياً. ولكن ليس محالاً أن نبحث في المأساة الاجتماعية والاقتصادية، وفي نمط إنتاجنا، الدافع إلى يقظة الوعي. كذلك، وكما قلنا، كلّ حياتنا تستنشق جواً جنسياً، دون أن نستطيع تعيين محتوىً واحداً للوعي يكون «جنسياً محضاً» أولا يكون جنسياً أبداً، كذلك فالمأساة الاقتصادية والاجتماعية تقدم لكلّ وعي عمقاً معيّناً أو صورةً معيّنة يستكشفها على طريقته، وبهذا المعنى، تتمدد المأساة إلى التاريخ. إن فعل الفنان أو الفيلسوف حرٌّ، ولكن ليس بلا دافع. فحريتهما تكمن في قدرة الالتباس الذي تكلمنا عنه فيما سبق، أو أيضاً في مسار التخلص الذي تناولناه أيضاً، وتقضي هذه الحرية بالاضطلاع بوضعية قائمة وبإعطائها معنىً مجازياً في ما يتعدى معناها الذاتي. وهكذا فإن ماركس لم يكن مسروراً لأنه ابن محامٍ وطالب فلسفة، فكّر وضعيته الذاتية على أنها وضعية «مفكر برجوازي صغير»، في النظرة الجديدة إلى الصراع الطبقيّ. وهكذا فإن بول فاليري يحوّل شعراً محضاً حالة من القلق أو الوحدة لم يعمل منها غيره أيّ شيء. إن الفكر هو الحياة في ما بين البشر كما تفهم ذاتها وتفسر ذاتها. في هذه الاستعادة الإرادية، في هذا الانتقال من الموضوعي إلى الذاتي، من المستحيل القول أين تنتهي قوى التاريخ وأين تبدأ قوانا نحن، والمسألة على وجه الدقة لا تعني شيئاً، لأنه لا وجود للتاريخ إلاّ بالنسبة لذاتٍ تعيشه ولا وجود للذات إلاّ إذا كانت متموضعة تاريخياً. ليس هناك دلالة وحيدة للتاريخ، فما نقوم به له دائماً معانٍ متعددة وبهذا تتميّز النظرة الوجودية للتاريخ عن المادية وكذلك عن الروحانية. ولكن لكلّ ظاهرة ثقافية دلالة اقتصادية، من بين دلالالتها، والتاريخ لا يتحوّل إلى هذه الدلالة، كما أنه لا يتعالى أبداً على الاقتصاد بشكلٍ مبدئي. إن مفاهيم الحقوق والأخلاق والدين والبنية الاقتصادية تعطي الدلالة لبعضها البعض داخل وحدة الحدث الاجتماعي، مثل أجزاء الجسد التي يحتوي بعضها البعض الآخر في وَحدة الحركة، أو مثل الدوافع «الفيزيولوجية» و «النفسانية» و «الاخلاقية» التي تتشابك في وَحدة فعل معيّن ومن المستحيل تحويل الحياة بين البشر تارةً إلى العلاقات الاقتصادية وطوراً إلى العلاقات الحقوقية والأخلاقية كما يفكر بها الناس، كما من المستحيل تحويل الحياة الفردية تارةً إلى الوظائف الجسدية وطوراً إلى معرفتنا لهذه الحياة. ولكن في كلّ حالة يمكن اعتبار أن أحد أنظمة الدلالات هو المسيطر، وأن هذه الحركة «جنسية» وتلك الأخرى «غرامية» وغيرها أخيراً حركة «محاربة»، وحتى في التعايش إن فترة معيّنة من التاريخ يمكن اعتبارها كفترة ثقافية خاصة، وإنما سياسية أولاً أو اقتصادية أولاً. أن نعلم ما إذا كان لتاريخ عصرنا معناه الرئيس في الاقتصاد وما إذا كانت إيديولوجياتنا لا تعطي له سوى المعنى المشتق أو الثانوي، فتلك مسألة ليست من اختصاص الفلسفة، بل من اختصاص السياسة، ويمكن حلّها بالبحث عن أي من السيناريوهات الاقتصادية أو الإيديولوجية يغطي الوقائع بشكلٍ أكمل. فالفلسفة تستطيع فقط أن تبيِّن بأن ذلك ممكن انطلاقاً من الوضع البشري.

الفصل السادس

الجسد كتعبير والكلام

لقد اعترفنا للجسد بوَحدة متميّزة عن وحدة الموضوع العلميّ. وقد قمنا باكتشاف قصدية وقدرة دلالية حتى في «وظيفته الجنسية». فإذا حاولنا وصف ظاهرة الكلام وفعل الدلالة الصريح، قد نتوصل إلى تجاوز الثنائية الكلاسيكية للذات والموضوع بشكلٍ نهائيّ.

لقد جاء وعي الكلام كمنطقةٍ فريدةٍ متأخراً من الناحية الطبيعية. هنا كما في كلّ مكان، تتغطى علاقة التملك avoir، بالرغم من وضوح المعنى الحرفيّ لكلمة عادة، بالعلاقات المتعلقة بالكينونة، أو كما يمكن القول أيضاً، بالعلاقات داخل العالم أو العلاقات الكائنية[1]. لقد فُهم امتلاك اللغة أولاً على أنه وجودٌ فعليّ بسيط «لِصُوَرٍ كلامية»، أي لآثار تركتها فينا الكلمات الملفوظة أو المسموعة. أن تكون هذه الآثار جسدية أو تَتَرَسَّب في «نفسية لا واعية»، فهذا لا يختلف كثيراً وفي الحالتين مفهوم اللغة هو ذاته بمعنى أنه لا توجد «ذات متكلمة». أن تطلق المثيرات، وفق قوانين الآلية العصبية، الإثارات القادرة على أحداث تمفصل الكلمة، أو أن تؤدّي حالات الوعي، بسبب التداعيات المكتسبة، إلى ظهور الصورة الكلامية المناسبة، في كلتا الحالتين يأخذ الكلام مكاناً في دورةٍ من الظواهر المتميّزة عن الذات، لا يوجد شخص يتكلم، بل يوجد تدفّق من الكلمات التي تحدث دون أي قصد بالكلام يتحكم فيها. يُعتبر معنى الكلمات معطىً مع المثيرات أو مع حالات الوعي التي يجب تسميتها، فالمجموعة الصوتية أو المفصلية للكلمة تُعطى مع الآثار الدماغية أو النفسية، والكلام ليس فعلاً، فهو لا يُبْرِز إمكانيات داخلية للشخص. يستطيع الإنسان أن يتكلم كما يستطيع المصباح الكهربائي أن يصبح متوهجاً. ونظراً لوجود اضطرابات مُنْتَخَبة، تصيب اللغة المحكية بمعزل عن اللغة المكتوبة أو تصيب الكتابة دون إصابة الكلام، ولأن اللغة يمكن أن تتحلل جزءاً جزءاً، فهذا يعني أنها تتكوّن بسلسلةٍ من الإضافات المستقلة وأن الكلام بمعناه العام هو من اختصاص العقل (كائنٍ عقلي).

إن نظرية فقدان النطق واللغة يبدو أنها تبدّلت تماماً عندما اضطررنا إلى التمييز بين فقدان ترابط الأصوات anarthrie وفقدان النطق aphasie الحقيقيّ الذي لا يحدث أبداً بدون اضطراب الذكاء. فهذا الأخير هو أعلى من الأول ـ فوق اللغة الآلية التي هي في الواقع ظاهرة حركية مجرّدة عن الذات، توجد لغة قصدية هي وحدها المعنيّة في معظم حالات فقدان النطق. إن

فردانية «الصورة الكلامية» تصبح في الواقع مجزّأةً. فالذي فقده المريض أو الذي يملكه السويّ ليس خزاناً معيّناً من الكلامات، بل طريقة معيّنة لاستخدامها. الكلة نفسها التي تبقى تحت تصرف المريض على صعيد اللغة الآلية، تفلت منه على صعيد اللغة الاعتباطية، ـ المريض نفسه الذي يجد بلا عناء كلمة «لا» لكي يرفض الإجابة على اسئلة الطبيب، أي عندما تدلّ على نقضٍ راهنٍ ومعاشٍ، لا يتوصل إلى لفظ هذه الكلمة عندما يقوم بتمرين لا أهمية عاطفية أو حياتية له. إننا نكتشف إذن خلف الكلمة موقفاً ووظيفة للكلام يحددان الشرط لهذه الكلمة. لقد كان يجري تمييز الكلمة كأداة فعل وكوسيلة للتسمية المنزّهة. إذا كانت اللغة «الملموسة» مساراً خارجاً عن الذات، فإن اللغة الاعتباطية، أي التسمية الحقة، تصبح ظاهرة فكرية، لذلك يجب البحث عن أصل بعض حالات فقدان النطق في اضطراب الفكر. مثلاً فقدان ذاكرة أسماء الألوان، إذا أُخِذ من جانب السلوك الشامل للمريض، يبدو كأنه ظهور خاص لاضطرابٍ أعمّ. فالمرضى أنفسهم الذين لا يستطيعون ذكر الألوان التي نعرضها عليهم لا يستطيعون أيضاً تصنيفها وفقاً لطلبٍ معيّن. إذا طلبنا منهم مثلاً أن يصنّفوا عينات وفق اللون الأساسي، نلاحظ أولاً أنهم يقومون بذلك بشكلٍ أبطأ وأكثر دقةً من الشخص السويّ: فهم يقرّبون العينات الواجب مقارنتها من بعضها البعض ولا يرون بمجرد ما تقع أعينهم عليها أياً منها تتوافق مع بعضها البعض. بالإضافة إلى ذلك، بعد أن يجمعوا بشكل صحيح عدّة أشرطة زرقاء يقترفون أخطاءً غير مفهومة: إذا كان مثلاً الشريط الأخير من اللون الأزرق الباهت، فإنهم يقرنون به الأخضر الباهت أو الزهر الباهت ـ وكأنه يستحيل عليهم الحفاظ على مبدأ التصنيف المقترح بأخذ العينات من زاوية اللون من أول العملية إلى آخرها. لقد أصبحوا إذن غير قادرين على التفكير بالمعطيات الحسية وكأنها أجزاءٌ من كل، أي على أساس المقولة، وغير قادرين على رؤية العينات فوراً كممثلة للجوهر أزرق. حتى في بداية الامتحان عندما يعملون بشكل صحيح، فهذا لا يعني اشتراك العينات بفكرة تقودهم وإنما فهي تجربة التشابه المباشر، ومن هنا يأتي عدم قدرتهم على تصنيف العينات إلاّ بعد تقريبها من بعضها البعض. فامتحان تناسق الألوان يُبرز عندهم اضطراباً أساسياً لا يكون فقدان ذاكرة أسماء الألوان سوى مظهرٍ آخر له، لأن تسمية الشيء تعني الانفصال عما هو فردي وفريد فيه لرؤية ما يمثل فقط الجوهر أو المقولة، وإذا لم يستطع المريض تسمية العينات فليس ذلك لأنه فقد الصورة الكلامية لكلمة أحمر أو كلمة أزرق، بل لأنه فقد القدرة العامة على حصر معطى حسي معيّنٍ ضمن مقولة معيّنة، فهو قد انحدر من الموقف المفهومي إلى الموقف الملموس العملي[2]. هذه التحليلات ومثيلاتها تقودنا كما يبدو، إلى نقيض نظرية الصورة الكلامية، لأن اللغة تظهر الآن وكأنها مشروطة بالفكر.

في الحقيقة، سوف نرى مرةً أخرى بأن هناك قرابةً بين النظريات التجريبية أو الآلانية في علم النفس والنظريات الفكرانية، وأن حلّ مشكلة اللغة لن يتمّ بالانتقال من الفريض إلى النقيض. كانت إعادة إنتاج الكلمة وإحياء الصورة الكلامية هما الموضوعان الأساسيان في ما عالجناه؛ ولكن الآن لم يعودا سوى الغلاف للتمسية الحقيقية وللكلام الصحيح الذي هو عملية داخلية. إلاّ أن النظريتين تتفقان على أن الكلمة ليس لها دلالة. وهذا أمرٌ بديهيٌ بالنسبة للنظرية

الأولى لأن ذكر الكلمة لا يسبقه أي مفهوم، والمثيرات أو «حالات الوعي» المعيّنة تستدعي الكلمة وفق قوانين الآلية العصبية أو وفق قوانين التداعي، وهكذا فالكلمة لا تحمل معناها، وليس لها أية قوة داخلية، وهي ليست سوى ظاهرة نفسية، فيزيولوجية أو حتى مادية تضاف إلى الظواهر الأخرى وتبرز للعلن من جراء السببية الموضوعية. والأمور لا تتغيّر إذا أضفنا إلى التسمية عملية مفهومية. فالكلمة تبقى مجردة من الفعالية الذاتية، هذه المرة لأنها ليست إلاّ إشارة خارجية للتعرُّف الداخلي الذي قد يحدث بدونها ولا تستطيع الكلمة أن تساهم في هذا الحدث. فالكلمة ليست مجردة من المعنى، لأن خلفها تجري عملية مفهومية، ولكن هذا المعنى لا تملكه، لأن الفكر هو الذي له معنى والكلمة تبقى مغلّفاً فارغاً. فهي ليست إلاّ ظاهرة تمفصل صوتية، أو وعي هذه الظاهرة، ولكن في جميع الحالات تبقى اللغة مرافقة خارجية للفكر. فنحن بالنسبة للنظرية الأولى دون الكلمة كدلالة، وبالنسبة للنظرية الثانية فنحن أبعد منها كدلالة، ـ في الأولى، لا يوجد أحد يتكلم؛ وفي الثانية يوجد بالفعل ذات ولكنها ليست الذات المتكلمة، إنها الذات المفكِّرة. في ما يتعلق بالكلام ذاته تكاد الفكرانية لا تختلف عن التجريبية ولا تستطيع مثلها أن تستغني عن التفسير بالآلية. فعندما تنتهي العملية المفهومية يبقى إجراء تفسير ظهور الكلمة الذي يختم العملية وهنا أيضاً يجري ذلك بأوالية فيويولوجية أو نفسانية لأن الكلمة مغلّف جامد. إننا إذن نتجاوز الفكرانية والتجريبية على السواء بهذه الملاحظة البسيطة بأن للكلمة معنىً.

إذا كان الكلام يفترض مسبقاً الفكر، وإذا كان التكلم يعني أولاً الاتصال بالموضوع بواسطة قصدٍ معرفي أو بواسطة تصوّرٍ معيّنٍ، فإننا لا نفهم لماذا يميل الفكر الى التعبير كما يميل نحو انتهائه، ولماذا يبدو لنا الموضوع الأكثر أُلْفة غير محدّدٍ مادمنا لم نجد اسمه، ولماذا تبقى الذات المفكرة في ما يشبه الجهل لأفكارها مادامت لم تصُغْها لذاتها أو حتى لم تَقُلْها أو تكتبها، كما يدلّ على ذلك مثل الكتّاب الذين يبدأون تأليف كتاب دون أن يعرفوا تماماً ماذا سيضعون فيه. فالفكرة التي تكتفي أن توجد لذاتها، بمعزلٍ عن إزعاجات الكلام والاتصال، ما أن تظهر حتى تنزلق إلى اللاوعي، مما يدفعنا إلى القول بأنها لم توجد حتى لذاتها. يمكننا أن نجيب على سؤال كانط الشهير بما يلي: إنها في الواقع تجربة تفكير، بمعنى أننا لا نُعطى فكرتنا بواسطة الكلام الداخليّ أو الخارجيّ. فهي تتقدّم في اللحظة وكأنها وميض البرق، ولكن يبقى علينا بعدئذٍ امتلاكها. فهي تصبح ملكنا بواسطة التعبير. إن تسمية الأشياء لا تأتي بعد التعرّف عليها، بل هي التعرف بالذات. عندما أحدِّق بشيء في الظل وأقول: «إنها فرشاة»، لا يعني ذلك وجود مفهوم الفرشاة في فكري أقوم بتصنيف الشيء في خانته، وهذا المفهوم من جهة أخرى يكون مرتبطاً بتداعٍ محتمل الحدوث مع كلمة «فرشاة»، وإنما فالكلمة تحمل المعنى، وبفرضه على الشيء أَعي بأنني تمكّنت منه. وكما قيل غالباً[3]، لا يُعرف الشيء بالنسبة للطفل إلاّ عندما يُسمّى، فالإسم هو جوهر الشيء ويكمن فيه مثل لونه أو شكله. بالنسبة للفكر ما قبل العملي، إن تسمية الشيء هي جعله يوجد أو تغييره: خلق اللّه الكائنات بتسميتها والسحر يؤثّر عليها بالكلام عنها. هذه «الأخطاء» قد تكون غير قابلة للفهم إذا كان الكلام يرتكز على المفهوم، لأنه يجب دائماً أن يعرف نفسه كمتميّزٍ عن الكلام ويعرف الكلام

على أنه مرافقٌ خارجيٌ. إذا أُجيب على هذا بأن الطفل يتعلّم أن يعرف الأشياء من خلال تعيين اللغة، وبأن الأشياء، المعطاة أولاً ككائنات لغوية، لا تتلقى إلاّ ثانوياً الوجود الطبيعي، وبأن الوجود الفعلي لمتحدٍ لغوي يأخذ بالحسبان أخيراً المعتقدات الطفلية، هذا التفسير يُبْقي المشكلة على حالها، لأن الطفل إذا استطاع أن يعرف نفسه كعضوٍ في متّحد لغوي قبل أن يعرف نفسه كفكرٍ من طبيعة، فذلك بشرط أن تستطيع الذات تجاهل نفسها كفكرٍ شاملٍ وتلتقط نفسها ككلام، وأن تسكن الكلمة الأشياء وتحمل الدلالات، بدل أن تكون مجرد إشارة للأشياء والدلالات. وهكذا، فالكلام عن الذي يتكلّم لا يترجم فكرةً قائمةً سلفاً، وإنما يرافقها[4]. ويجب القبول بالتالي أن الذي يستمع يستقبل فكرة الكلام ذاتها. قد يُعتقد للوهلة الأولى بأن الكلام المسموع لا يستطيع أن يقدم إلى السامع شيئاً: بل هو الذي يعطي للكلمات والجُمَل معانيها، وتمازج الكلمات والجمل بالذات ليس معطىً من الخارج لأنه قد لا يُفهم إذا لم يجد عند السامع القدرة على تحقيقه عفوياً. هنا، كما في كلّ مكان. يبدو صحيحاً أولاً أن لا يستطيع الوعي أن يجد في تجربته إلاّ الذي وضعه هو فيها. من هنا قد تصبح تجربة الاتصال وهماً. الوعي يبني ـ بالنسبة لشخص معيّن ـ آلة اللغة هذه التي ستعطي لوعي آخر الفرصة لإنجاز الأفكار ذاتها، ولكن لا شيء يمرّ حقيقة من هذا الوعي إلى ذاك. ولكن بما أن المشكلة هي، بحسب المظهر، في معرفة كيف يتعلم الوعي شيئاً معيّناً، فإن الحل لا يمكن أن يكون بالقول بأنه يعرف كلّ شيء مسبقاً. فالواقع هو أننا نملك القدرة على الفهم فيما يتعدى ما نفكر به عفوياً. إننا لا نستطيع أن نكلّم ذاتنا إلاّ لغة نفهمها سلفاً، فكلّ كلمة في نصٍ صعبٍ توقظ فينا أفكاراً كانت ملكنا سابقاً، ولكن هذه الدلالات قد تتجمع أحياناً في فكرة جديدة تعدّ لها جميعها، فننتقل بهذا إلى مركز الكتاب ونصل إلى المنبع. لا شيء في هذا يمكن مقارنته مع حلّ مسألة معيّنة، حيث نكتشف عنصراً مجهولاً بعلاقته مع العناصر المعروفة. لأن المسألة لا يمكن أن تُحَلّ إلاّ إذا كانت محدّدة، أي إذا عين تقاطع المعطيات للمجهول قيمة أو قيم متعددة محددة. فالمسألة في فهم الآخر هي دائماً غير محددة[5]، لأن حلّ المسألة وحده الذي يُظهر ارتدادياً المعطيات وكأنها متلاقية، وحده الدافع المركزيّ للفلسفة، عندما يُفهم، يعطي إلى نصوص الفيلسوف قيمة الإشارات الملائمة. توجد إذن استعادة لفكر الآخر من خلال الكلام، انعكاس في الآخر، قدرة على التفكير من وجهة الآخر[6] الأمر الذي يغني أفكارنا الخاصة، يجب هنا أن يكون معنى الكلمات مستخلصاً في النهاية من الكلمات ذاتها، أو أصح من ذلك، يجب أن تتشكّل الدلالة المفهومية بالاقتطاع من الدلالة الإيمائية التي هي ملازمة للكلام. وكما في بلد أجنبي أبدأ بفهم معنى الكلمات من مكانها في سياق الحركة وبالمشاركة في الحياة العامة، ـ كذلك فالنصُّ الفلسفيُّ الذي لم يُفهم جيداً يكشف لي على الأقل «أسلوباً» معيّناً ـ أسلوب سبينوزا، أو الأسلوب النقدوي أو الأسلوب الظواهري ـ هذا الأسلوب هو أولى تباشير معناه، أنني أبدأ بفهم الفلسفة بانسلالي إلى طريقة وجود هذا الفكر وباستعادتي نبرة الفيلسوف. إن كلّ لغة إذن تعلّم نفسها وتستقدم معناها في فكر السامع. فالقطعة الموسيقية أو اللوحة التي لم تفهم من البداية تنتهي إلى خلق جمهورها، إذا كانت حقاً تعني شيئاً معيّناً، أي تنتهي إلى إفراز دلالتها بنفسها. في حال النثر أو الشعر لا تظهر تماماً قوة الكلام لأننا نتوهم بأننا نملك سلفاً في

ذاتنا، إلى جانب المعنى المشترك للكلمات، ما هو ضروري لفهم أيّ نص، بينما من البديهي ألاّ تكفي الألوان على لوحة الرسم ولا الأصوات الخام للآلات كما يعطينا إياها الإدراك الطبيعي لتشكيل المعنى الموسيقي للمقطوعة والمعنى الصوري (صورة) للوحة. ولكن في الحقيقة إن معنى المؤلِّف الأدبي لا يصنعه المعنى المشترك للكمات الذي يساهم في تغييره. يوجد إذن، إما عند الذي يستمع أو يقرأ، وإما عند الذي يتكلّم أو يكتب، فكرة في الكلام لا تشكك بها الفكرانية.

إذا أردنا أخذها بالحسبان علينا أن نعود إلى ظاهرة الكلام ونعيد النظر في الوصف العاديّ الذي يجمّد الفكر كالكلام ولا يتركنا نتصور في ما بينهما إلاّ علاقات خارجية. يجب الاعتراف أولاً أن الفكر عند الشخص المتكلم ليس تصوراً، أي أنه لا يطرح بوضوح بارز مواضيع أو علاقات. فالخطيب لا يفكر قبل أن يتكلم؛ فكلامه هو فكره، حتى إنه لا يفكر بينما هو يتكلم. كذلك السامع لا يتصوّر في ما يتعلق بالإشارات. إن «فكر» الخطيب فارغ بينما هو يتكلم، وعندما نقرأ نصاً أمامنا، إذا كان التعبير ناجحاً، فالفكرة التي نأخذها عنه ليست على هامش النص، فالكلمات تشغل كلّ فكرنا، وتأتي لتعبىء تماماً كلّ انتظارنا ونعبّر عن ضرورة الخطاب، ولكننا لن نكون قادرين على توقع ما سيقول، فنحن مأخوذين به (فهو يملكنا). إن نهاية الخطاب أو النصّ ستكون نهاية للسحر الذي مورس علينا من قبلهما. عندها يمكن للأفكار أن تأتي عن الخطاب أو عن النصّ، أما فيما سبق كان الخطاب مرتجلاً والنصّ مفهوماً بدون أية فكرة، فالمعنى كان حاضراً في كلّ مكان ولكن لا يُطرح في أي مكان لذاته. إذا كان الشخص المتكلم لا يفكر بمعنى ما يقول، فإنه بالأحرى لا يتصوّر الكلمات التي يستعملها، إن معرفة كلمة أو لغة ليس كما قلنا، القيام بتركيبات عصبيّة مُقامة سلفاً. كما أنه كذلك ليس الاحتفاظ «بذكرى صافية» معيّنة للكلمة ولا بإدراك ضعيف لها. إن التعاقب بين الذاكرة ـ العادة والذكرى المحضة كما ورد عند برغسون لا يأخذ بالحساب الوجود القريب للكلمات التي أعرفها: إنها ورائي كالأشياء خلف ظهري أو كأفق مدينتي حول بيتي، إنني أتعامل معها وأعتمد عليها، ولكن ليس لي أية «صورة كلامية». فإذا استمرت فيّ، فإنها بالأحرى مثل الصورة الفرويدية التي ليست تصوراً لإدراك قديم كما ليست جوهراً انفعالياً دقيقاً جداً وعاماً جداً منفصلاً عن أصوله التجريبية. فالذي يبقى من الكلمة التي تعلمتها هو أسلوبها التمفصلي والصوتي. يجب أن نقول عن الصورة الكلامية ما قلناه سابقاف عن «تصور الحركة»: لست بحاجة إلى تصور الفضاء الخارجي وجسدي الذاتي لكي يتحرك الواحد في الآخر. يكفي أن يوجدا بالنسبة لي ويشكّلان حقل فعلٍ ممتداً من حولي، وعلى الطريقة ذاتها، لست بحاجة إلى تصوّر الكلمة لمعرفتها وللفظها. يكفي أن أمتلك جوهرها التمفصلي والصوتي أو إحدى تغيّراتها الصوتية وهو إحدى الاستعمالات الممكنة لجسدي. إنني أتوجه نحو الكلمة كما تتوجه يدي نحو المكان الذي نقرصه في جسدي، فالكلمة هي في مكان معيّن من عالمي اللغوي، وهي جزء من تجهيزاتي، ليس لي إلاّ وسيلة واحدة لتصوّرها هي التلفظ بها، كالفنان الذي ليس له سوى وسيلة واحدة لتصوّر العمل الفنيّ الذي يعمل فيه: وهي أن يحققه. عندما أتخيّل زيداً غائباً فليس لي وعيٌ أنني أتأمل زيداً بصورةٍ متميّزة عددياً عن زيد ذاته؛ مهما كان بعيداً

فأنا أستهدفه في العالم، وقدرتي على التخيّل ليست سوى إلحاح عالمي من حولي[7]. فالقول إنني أتخيل زيداً يعني الاستحصال على حضورٍ مزعوم لزيدٍ من خلال إطلاق «سلوك زيد». وكما أن زيداً ليس إلاّ أحد أنماط كينونتي في العالم، كذلك فالصورة الكلامية ليست إلاّ إحدى أنماط حركاتي الصوتية المعطاة مع حركات كثيرة أخرى في الوعي الشامل لجسدي. هذا بالتأكيد ما يريد برغسون أن يقوله عندما يتكلم عن «إطارٍ حركيّ» للاستذكار، ولكن إذا أتت تصورات محضة من الماضي لتدخل في هذا الإطار، فلا نرى لماذا قد تكون بحاجة إليه لكي تعود راهنة. إن دور الجسد في الذاكرة لا يفهم إلاّ إذا كانت الذاكرة، ليس الوعي المكوِّن للماضي، وإنما جهداً لفتح الزمن انطلاقاً من تدخلات الحاضر، وإذا كان الجسد، باعتباره وسيلتنا الدائمة «لاتخاذ مواقف» ولصنع حضورٍ مزعوم بهذه الطريقة، فإنه الوسيلة لاتصالنا مع الزمن كما مع الفضاء[8]. إن وظيفة الجسد في الذاكرة هي وظيفة الإسقاط نفسها التي مرّت معنا خلال التدريب الحركيّ؛ فالجسد يحوِّل إلى صراخِ الجوهر الحركيّ المعيّن، ويبسط في ظواهر صوتية الأسلوب التمفصلي للكلمة، يبسط، كعرضٍ بانورامي للماضي، الموقف القديم الذي يستعيده، ويُسقط قصد الحركة في حركة فعلية، لأنه قدرة على التعبير الطبيعي.

هذه الملاحظات تسمح لنا بأن نعيد إلى فعل الكلام شكله الحقيقي. أولاً ليس الكلام «إشارة» للفكر، إذا فهمنا من ذلك ظاهرة تُعلن أخرى كما يعلن الدخانُ النارَ. فالكلام والفكر لا يقبلان بهذه العلاقة الخارجية إلاّ إذا كانا معطيَيْن موضوعياً: إنهما في الحقيقة يُغَلِّف واحدهما الآخر، فالمعنى يؤخذ من الكلام والكلام هو الوجود الخارجي للمعنى. إننا، أكثر من ذلك، لا نستطيع أن نقبل كما كنا نعمل في العادة، بأن يكون الكلام وسيلةٍ بسيطة للتثبيت أو غلاف الفكر أو ثوبه. لماذا قد يكون تذكُّر الكلمات أو الجمل أسهل من تذكُّر الأفكار، إذا كانت الصور الكلامية المزعوة تحتاج إلى إعادةِ بناءٍ في كلّ مرة؟ ولماذا يبحث الفكر الاقتران أو التلبس بسلسلة من الصرخات، إذا لم تكن تحمل أو تحتوي في داخلها على معناها؟ ويمكن للكلمات أن تكون «قلاع الفكر» وللفكر أن يبحث عن التعبير إلاّ إذا كانت الأقوال بذاتها نصاً مفهوماً والكلام يملك قدرةً على الدلالة تكون قدرةً خاصة به. فالكلمة والكلام يجب أن يتوقّفا بشكلٍ أو بآخر عن أن يكونا طريقة لتعيين الموضوع أو الفكرة، لكي يُصبحا حضور هذه الفكرة في العالم المحسوس، وليس ثوبها، وإنما شعارها أو جسدها. يجب أن يكون هناك، كما يقول علماء النفس، «مفهومٌ لغويّ» Sprachbegriff[9] أو مفهومٌ كلاميّ Wortbegriff، «تجربة داخلية مركزية، كلامية بشكلٍ خاص، يصبح بفضلها الصوت المسموع أو الملفوظ أو المقروء أو المكتوب واقعاً لغوياً»[10]. بعض المرضى يستطيعون قراءة نص «بإعطاء النبرة» دون أن يفهموه، هذا يعني إذن أن الكلام أو الكلمات تحمل طبقة أولى من الدلالة ملتصقة بها وتُعطي الفكرة على أنها أسلوب أو قيمة عاطفية أو إيماءة وجودية، بدلاً من أن تكون تعبيراً مفهومياً. إننا نكتشف هنا تحت الدلالة المفهومية للأقوال دلالة وجودية ليست فقط مترجمة من قبلها، وإنما تسكنها ولا تنفصل عنها، فأكبر مكسبٍ للتعبير ليس أن يرتهن أفكاراً في ما هو مكتوب لئلا تضيع، فالكاتب لا يعيد أبداً قراءة مؤلفاته، والمؤلفات الكبرى ترسِّب فينا عند القراءة الأولى كلّ ما سنستخرجه منها فيما بعد. إن عملية التعبير، عندما تكون ناجحة لا تترك فقط

للقارىء وللكاتب نفسه ما يذكِّره بها، فهي توجِد الدلالة كشيء في قلب النص بالذات، فهي تجعله يحيا في جسم من الكلمات، فهي تموضعها في الكاتب أو في القارىء كعضو حواس جديد، وهي تفتح حقلاً جديداً أو بُعداً جديداً لتجربتنا. هذه القوة للتعبير معروفة جيداً في الفن، في الموسيقى مثلاً، إن الدلالة الموسيقية للمقطوعة لا تنفصل عن الأصوات التي تحملها: قبل أن نستمع إليها لا يمكن لأيّ تحليلٍ أن يجعلنا نخمّنها؛ وعندما ينتهي أداؤها، فإننا في تحليلنا العقلي للموسيقى لا يمكن إلاّ أن نستند إلى فترة التجربة خلال الأداء، ليست الأصوات فقط «إشارات» المقطوعة، بل إنها هنا من خلال هذه الأصوات، فهي تنزل في الأصوات[11]. وعلى النحو ذاته في المسرحية تصبح الممثلة غير مرئية وتظهر شخصية المرأة التي تلعب دورها. إن الدلالة تلتهم الإشارات وشخصية المسرحية تتملك شخصية الممثلة بحيث يبدو دورها وكأنه طبيعي تماماً[12]. إن التعبير الجمالي الملموس نظراً لأنه يعبِّر عن الوجود في ذاته، فهو بموضعه في الطبيعة كشيءٍ مدرَكٍ يمكن الوصول إليه من قبل الجميع، أو على العكس يقتلع الإشارات ذاتها ـ شخص الممثل، ألوان وخامة الرسّام ـ من وجودها التجريبي ويلقي بها في عالم آخر. لا أحدَ يعترض على أن العملية التعبيرية هنا تحقّق أو تنجز الدلالة ولا تكتفي بترجمتها. والأمر لا يختلف، بالرغم من المظهر، بشأن التعبير عن الأفكار بواسطة الكلام. فالفكر ليس شيئاً من «الداخل»، فهو لا وجود له خارج العالم وخارج الكلمات. فالذي يخدعنا حول هذا الموضوع، والذي يجعلنا نعتقد بفكر قد يوجد لذاته قبل التعبير هو الأفكار التي تكوّنت وعُبِّر عنها والتي نستطيع تذكّرها بصمتٍ والتي بواسطتها نتوهم أن لنا حياةً داخلية. ولكن في الحقيقة هذا الصمت المزعوم يضجّ بالأقوال، هذه الحياة الداخلية هي لغة داخلية. فالفكر «المحض» يتحوّل إلى فراغٍ معيّنٍ للوعي، إلى أمنيةٍ فورية. والقصد الدلالي الجديد لا يعرف نفسه إلاّ بتغطية نفسه بدلالات جاهزة سلفاً التي هي نتيجة لأفعال التعبيرات السابقة. إن الدلالات الجاهزة تتشابك فجأة وفق قانون مجهول، ودفعة واحدة يبدأ كائن ثقافي جديد في الوجود. فالفكر والتعبير إذن يتكوّنان متزامنين، عندما يتعبّأ مكتسبنا الثقافي في خدمة هذا القانون المجهول، كما يستعد جسدنا فجأة لحركة جديدة في اكتساب العادة. فالكلام هو حركة فعلية، وهو يحوي معناه كما تحوي الحركة معناها. وهذا الذي يجعل الاتصال ممكناً. فلكي أفهم أقوال الغير، يجب بالطبع أن تكون مصطلحاته وعباراته «معروفة سلفاً» من قِبَلي. ولكن هذا لا يعني بأن الأقوال تفعل بإثارتها لديّ «تصورات» مرتبطة بها وينتهي الجمع في ما بينها إلى إعادة «التصور» الفريد للذي يتكلم، فيّ أنا. فالاتصال الذي أُجريه لا يحصل أولاً مع «التصورات» أو مع الفكر، بل مع ذات متكلِمة، مع أسلوب معيّن للكينونة ومع «العالم» الذي يستهدفه. وكما أن القصد الدلالي الذي أطلق كلام الآخر ليس فكرة واضحة، بل نقصاً معيّناً يسعى إلى أن يُعَوِّض، كذلك فإن استعادة هذا القصد من قِبَلي ليس عملية لفكري، وإنما تبدُّل متناسقٍ لوجودي الذاتي، ومحوِّل لكينونتي. إننا نعيش في عالم حيث الكلام مؤَسَّس. لكلّ هذه الأقوال المبتذلة نملك في داخلنا دلالات مشكلة سلفاً. فهي لا تثير فينا إلاّ أفكاراً ثانوية؛ وهذه بدورها تُتَرجم بأقوال أخرى لا تتطلب منا أيّ مجهودٍ حقيقي للتعبير ولا نطلب من السامعين إلينا أيّ مجهود للفهم. وهكذا يبدو أن اللغة وفهم اللغة يسيّران من تلقاء أنفسهما. فالعالم

اللغوي والذاتي لم يعد يدهشنا. فنحن لم نعد نميّزه عن العالم بالذات، فنحن نفكر داخل عالم سبق وتكلّم ولايزال يتكلّم. إننا نفقد الوعي كما هو محتمل في التعبير وفي الاتصال، إما عند الطفل الذي يتعلم الكلام، وإما عند الكاتب الذي يقول شيئاً ويفكر به للمرة الأولى، وأخيراً عند جميع الذين يحوّلون إلى كلام صمتاً معيّناً. إلاّ أنه من الواضح بأن الكلام المتكوِّن، الذي يُستخدم في الحياة اليومية، يفترض الخطوة الحاسمة للتعبير منجزةً. إن نظرتنا عن الإنسان تبقى سطحية إذا لم نعد إلى هذا الأصل، ومادمنا لم نجد، تحت ضجة الأقوال، الصمت الأوّلي، وما دمنا لم نصف الحركة التي تقطع هذا الصمت. فالكلام هو حركة ودلالته عالم.

فعلم النفس الحديث[13] قد بيّن بأن المشاهد لا يبحث في ذاته وفي تجربته الداخلية عن معنى الحركات التي يشهدها. لنأخذ حركة غضب أو تهديد، لست بحاجة لكي أفهمها إلى تذكّر المشاعر التي أحسست بها عندما أديت الحركات نفسها لحسابي. إنني أعرف بشكل سيء من الداخل إيماءة الغضب، قد ينقص إذن التداعي بالمشابهة أو التفكير بالتماثل، عنصراً حاسماً ـ وبالتالي لا أدرك الغضب أو التهديد كواقع نفسي مختبىء خلف الحركة، إنني أقرأ الغضب في الحركة، والحركة لا تجعلني أفكر بالغضب، إنها الغضب بالذات. إلا أن معنى الحركة لا يُدرك كما يدرك مثلاً لون السجادة. إذاً أُعطيَ لي مثل شيء معيّن، فإننا لا نرى لماذا يقتصر فهمي للحركات، معظم الوقت، على الحركات الإنسانية. إنني لا «أفهم» الإيماءات الجنسية للكلب. وأيضاً لا أفهم الإيماءات الجنسية للحشرة. كذلك لا أفهم التعبير عن الانفعالات عند البدائيين أو في أوساط تختلف كثيراً عن وسطي. إذا حدث صدفة أن شاهد الطفل مشهداً جنسياً، فهو يستطيع فهمه دون أن تكون عنده تجربة الرغبة أو المواقف الجسدية التي تترجم هذه الرغبة، ولكن المشهد الجنسي لا يكون سوى مشهداً غريباً مقلقاً، لن يكون له معنى، إذا لم يكن الطفل قد بلغ درجة النضوج الجنسي حيث يصبح هذا السلوك ممكناً بالنسبة له. صحيح أن معرفة الآخر توضح غالباً معرفة الذات: فالمشهد الخارجي يكشف للطفل معنى نزواته الذاتية ويقترح عليها هدفاً معيّناً، ولكن المثل قد يمر دون أن يتنبه له أحد إذا لم يلتقِ مع الإمكانيات الداخلية للطفل. إن معنى الحركات لا يُعطى بل يُفهم، أي يُعاد التقاطه بواسطة فعل المُشاهد. كل الصعوبة هي في تصور هذا الفعل جيداً وفي عدم خلطه مع عملية المعرفة. إن اتصال أو فهم الحركات نحصل عليه بواسطة تبادل مقاصدي وحركات الآخر، حركاتي والمقاصد المقروءة في سلوك الآخر. كل شيء يجري وكأن قصد الآخر كان يسكن جسدي أو كأن مقاصدي تسكن جسده. فالحركة التي أشهدها ترسم مخطط الموضوع القصدي. هذا الموضوع يصبح راهناً ويُفهم بالكامل عند ما تُضْبَط قدرات جسدي معه وتغطيه. فالحركة أمامي تشبه السؤال، فهي تعيّن لي بعض النقاط الحساسة في العالم. وتدعوني إلى اللحاق به في هذه النقاط. إن الاتصال يُنجز عندما يجد سلوكي في هذا الطريق طريقه الخاص. هناك تأكيد للآخر بالأنا وتأكيد للأنا بالآخر. يجب هنا إحياء تجربة الآخر التي شوّهتها التحليلات الفكرانية، كما علينا أن نحيي التجربة الإدراكية للشيء. عندما أدرك شيئاً معيّناً ـ المدفأة مثلاً ـ ليس توافق أوجهه المختلفة هو الذي يجعلني أستنتج وجود الشيء (المدفأة) كشكل هندسي ودلالةٍ مشتركةٍ لكلّ وجهات النظر، بل على العكس أدرك الشيء في بداهته الذاتية وهذا الذي يعطيني ضمانة

للحصول، من خلال سير التجربة الإدراكية، على سلسلة لا محدودة من النظرات المتوافقة. إن هوية الشيء (تماثله) من خلال التجربة الإدراكية ليست إلاّ وجهاً آخر لتماثل الجسد الذاتي خلال الحركات الاستكشافية، هذا التماثل هو إذن من نوع تماثل الشيء: فالمدفاة، مثل الصورة الجسدية، هي نظام من المعادلات الذي لا يرتكز على التعرّف لقانون معيّن، بل على امتحان الحضور الجسديّ. إنني أنخرط مع جسدي بين الأشياء، فهي تتعايش معي كذاتٍ متجسّدةٍ، وهذه الحياة في الأشياء ليس بينها وبين بناء المواضيع العلمية أي شيء مشترك. وعلى النمط نفسه، لا أفهم حركات الآخر بواسطة فعل تأويلٍ عقلي، فالاتصال بين وعيي ووعي الآخر لا يرتكز على المعنى المشترك لتجاربهما، بل إنه يشكّل ركيزةً له أيضاً: إن الحركة التي بها أستعدّ للمشهد، يجب الاعتراف بأنها غير قابلة للتحول، إنني ألحق بها بما يشبه التعرّف الأعمى الذي يسبق التعريف والإعداد العقلي للمعنى. أجيال وأجيال «تفهم» الواحد بعد الآخر وتُنجز الحركات الجنسية، مثلاً حركة المداعبة، قبل أن يقوم الفيلسوف[1] بتحديد دلالتها العقلية، التي هي حبس الجسد السلبي في ذاته وإبقاؤه في غفوة اللذة، وقطع الحركة المستديمة التي بها ينعكس في الأشياء ونحو الآخرين. إنني أفهم الآخر بجسدي، كما بجسدي أدرك «الأشياء» فمعنى الحركة كما «يُفهم» على هذاالنحو ليس خلفها، فهو يختلط مع بنية العالم التي ترسمها الحركة والتي أستعيدها لحسابي، فالمعنى ينبسط على الحركة ذاتها ـ كما في التجربة الإدراكية دلالة المدفاة لا تتعدّى المشهد الحسيّ كما لا تتعدى المدفاة ذاتها على النحو الذي تجدها أنظاري وحركاتي في العالم.

فالحركة اللغوية، كغيرها من الحركات، ترسم نفسها معناها. هذه الفكرة قد تكون مفاجئة للوهلة الأولى، وبالرغم من ذلك نحن مجبرون على اللجوء إليها إذا أردنا أن نفهم أصل اللغة، وهو مشكلة ملحّة على الدوام بالرغم من أن علم النفس وعلماء اللغة يتفقون على رفضها باسم المعرفة الوضعية. يبدو مستحيلاً أولاً إعطاء الكلمات، وكذلك الحركات، دلالةً ملازمةً لها، لأن الحركة تقتصر على الإشارة إلى علاقة معيّنة بين الإنسان والعالم المحسوس، وبأن هذا العالم يُعطى إلى المشاهد بواسطة الإدراك الطبيعي، وهكذا يقدِّم الموضوع القصديّ للشاهد في الوقت الذي تُقدَّم فيه الحركة ذاتها، أما الإيماءة الكلامية فتستهدف على العكس منظراً عقلياً ليس مُعطىً أولاً لكلّ واحد، وهي تتمتَّع بالضبط بوظيفة الاتصال. ولكن الذي لا تعطيه الطبيعة هو ما تمنحه الثقافة هنا، فالدلالات المهيّأة، أي أفعال التعبير السابقة تقيم بين المتكلمين عالماً مشتركاً يرجع إليه الكلام الراهن والجديد كما تستند الحركة إلى العام المحسوس. ومعنى الكلام ليس شيئاً غير الطريقة التي بها يتعامل هذا الكلام مع العالم اللغوي أو التي بها يلعب على لوحة الدلالات المكتسبة. إنني ألتقط هذا المعنى بفعلٍ غير منقسم، مقتضب مثل الصرخة. صحيح أن المشكلة قد تحوّرت: فهذه الدلالات المهيّأة ذاتها، كيف تكوَّنت؟. بمجرد ما تتشكّل اللغة، فإننا نتصور بأن الكلام يمكن أن يدلّ كالحركة على العمق العقليّ المشترك. ولكن الأشكال النحوية وأشكال المصطلح التي هي هنا مفترضة مسبقاً، هل تحمل في ذاتها معناها؟ إننا نرى جيداً ما هو المشترك بين الحركة ومعناها، مثلاً بين التعبير عن الانفعالات والانفعالات بالذات: الابتسامة والوجه المنفرج وانشراح الحركات تحوي حقاً وتيرة الفعل

ونمط الكينونة في العالم اللذين هما الفرح بالذات. وعلى العكس، بين الإشارة الكلامية ودلالتها أليس الرابط عفوياً، كما يدل على ذلك كفاية وجود لغاتٍ متعددة؟. واتصال عناصر اللغة بين «أول إنسان تكلم» والثاني أليس هو بالضرورة نموذجاً مختلفاً عن الاتصال بالحركات؟. هذا ما نعبّر عنه في العادة عندما نقول إن الحركة أو الإيماءة الانفعالية هما «إشارات طبيعية»، والكلام هو «إشارة اصطلاحية». ولكن الاصطلاحات هي نمط متأخر من العلاقة بين الناس، فهي تفترض اتصالاً مسبقاً، ومن الضروري إعادة موضعة اللغة في هذا المجرى الاتصالي. وإذا لم نأخذ بالاعتبار إلاّ المعنى المفهوميّ والنهائيّ للكلمات فإن الشكل الكلاميّ يبدو حقيقة اعتباطياً - ما عدا في الحركات الإعرابية. ولكن الأمر لن يكون على هذه الصورة إذا أدخلنا في الحسبان المعنى الانفعالي للكلمة، وهو ما سمّيناه سابقاً معناها الحركي (الإيمائي) الذي هو أساسيّ مثلاً في الشعر. قد نجد عندئذٍ أن الكلمات والأحرف الصوتية والصواتات Phonèmes هي طرقٌ متنوعة لغناء العالم وهي معدّة لتمثيل الأشياء، ليس كما تعتقده النظرية الساذجة للأصوات المعبّرة عن المعنى، بسبب التشابه الموضوعيّ، بل لأنها تستخرج منها، وبالمعنى الحقيقيّ للكلمة، تعبّر فيها عن الجوهر الانفعالي. إذا استطعنا أن نستثني من مصطلح معيّن ما هو ناجم عن القوانين الآلية لعلم الأصوات وعن تلوّث اللغة بلغاتٍ أجنبيةٍ، وعن تفسيرات علماء النحو، وعن تقليد اللغة من ذاتها، فقد نكتشف بلا شك في أصل كلّ لغة منظومةً تعبيريةً محدودةً ولكن ليس إلى حدّ أن يكون الأمر اعتباطياً في تسمية النور نوراً إذا سمينا الليل ليلاً. إن سيطرة الحروف الصوتية في لغةٍ معيّنةٍ والحروف الصامتة في لغة أخرى، وأنظمة البناء والنحو قد لا تشكّل اصطلاحات اعتباطية للتعبير عن الفكرة ذاتها، وإنما طرقٌ متعددةٌ بالنسبة للجسد الإنساني للتعامل مع العالم، وفي النهاية للعيش فيه. من هنا يأتي كون المعنى التام للغةٍ معيّنة غير قابل أبداً للترجمة إلى لغة أخرى. نستطيع أن نتكلم لغات متعددةً، ولكن واحدة منها فقط تبقى دائماً اللغة التي فيها نعيش، لكي نستوعب تماماً لغةً معيّنة، يجب أن نضطلع بالعالم الذي تعبّر عنه ولا ننتمي أبداً إلى عالمين معاً[15]. إذا كان هناك فكرٌ كونيٌ شاملٌ، فإننا نحصل عليه باستعادة مجهود التعبير والاتصال كما حاولته لغة معيّنة، وذلك باستيعابنا كلّ الالتباسات وكلّ انزلاقات المعنى التي تتكوّن منها التقاليد اللغوية والتي تقيس بكلّ دقة قوتها التعبيرية. فاللفظ الاصطلاحي - الذي لا معنى له إلاّ باستناده إلى اللغة لا يعبّر أبداً إلاّ عن الطبيعة بلا الإنسان. فعلى وجه الدقة، لا وجود لإشارات اصطلاحية، كمجرد دليلٍ على فكرة محضة وواضحة لذاتها، لا توجد إلاّ أقوال يُخْتَصر فيها تاريخ لغةٍ كاملةٍ، وهي تُنجز الاتصال بلا أية ضمانة، وسط مصادفات لغوية عجيبة. إذا بدا لنا دائماً أن اللغة أكثر شفافية من الموسيقى فلأننا نقيم معظم الوقت داخل اللغة المتكوِّنة، ونمنح أنفسنا دلالات جاهزة، وفي تعريفاتنا نكتفي، كما يفعل القاموس، بالإشارة إلى المعادلات في ما بينها. فمعنى الجملة يبدو لنا واضحاً من جانب إلى آخر، وقابلاً للانفصال عن هذه الجملة ذاتها ومحدّداً في عالمٍ واضحٍ، لأننا نفترض معطاة كلّ المشاركات التي ندين بها لتاريخ اللغة والتي تساهم في تحديد معنى الجملة. أما في الموسيقى، فعلى العكس لا يوجد مصطلح مفترض مسبقاً، فالمعنى يبدو مرتبطاً بالحضور التجريبي للأصوات، من أجل ذلك تبدو لنا الموسيقى خرساء. ولكن في

الحقيقة، وكما قلنا، يقوم وضوح اللغة على عمقٍ مظلم وغامضٍ، وإذا عمّقنا البحث أكثر من ذلك نجد أخيراً بأن اللغة هي أيضاً لا تقول شيئاً غير ذاتها، أو أن معناها لا يمكن فصله عنها، من الضروري إذن أن نبحث عن التباشير الأولى للغة في الإيماءة الانفعالية التي بواسطتها يضع الإنسان فوق العالم المُعطى العالم وفق الإنسان. ليس في هذا أي شبه مع المفاهيم الطبيعانية المشهورة التي تحوِّل الإشارة المصطنعة إلى الإشارة الطبيعية وتحاول تحويل اللغة إلى تعبير الانفعالات. فالإشارة المصطنعة لا يمكن أن تتحوّل إلى الإشارة الطبيعية، لأنه ليس عند الإنسان إشارةٌ طبيعةٌ وإذا قرّبنا اللغة من التعابير الإنفعالية، فإننا لا نعرِّض للخطر خصوصيتها، إذا كان صحيحاً بأن الانفعال كتنوعٍ لكينونتنا في العالم قد كان محتملاً تجاه الاستعدادات الآلية التي يحويها جسدنا، ويُظهر القدرة ذاتها على ضبط المثيرات والوضعيات، تلك القدرة التي هي في أوجها على مستوى اللغة. قد لا نستطيع التكلم عن «إشاراتٍ طبيعيةٍ» إلاّ إذا قام التنظيم الشراحي لجسدنا بإجراء التوفيق بين «حالات معيّنة للوعي» وحركات محدّدة. ولكن في الواقع ليست إيماءة الغضب أو إيماءة الحب هي نفسها عند الياباني وعند الغربي، وعلى وجه الدقة، إن اختلاف الإيماءات يغطي اختلاف الانفعالات ذاتها. ليست الحركة وحدها محتملة تجاه التنظيم الجسدي، بل حتى شكل استقبال الوضعية وعيشها. فالياباني الغاضب يبتسم والغربي يحمّر ويضرب الأرض بقدمه أو يصفرُّ ويتكلم بصوتٍ يقرب من الصفير. لا يكفي بأن يكون لشخصين واعيين الأعضاء نفسها والنظام العصبي نفسه لكي تُعطى الانفعالات نفسها عند الإثنين بالإشارات نفسها. فالمهم هو الكيفية التي بها يستخدمان جسديهما، إنه الضبط المتزامن لجسديهما ولعالميهما في الانفعال. إن التجهيز النفس - فيزيولوجي يترك الباب مفتوحاً أمام العديد من الإمكانات ولا شيء هنا أكثر مما يحويه مجال الغرائز، ليست هناك طبيعةٌ إنسانيةٌ معطاةٌ بشكل نهائي. إن الاستخدام الذي يقوم به الإنسان لجسده يتعالى تجاه هذا الجسد ككائنٍ بيولوجي بسيط. فليس الأمر أكثر طبيعية أو أقل اصطلاحية أن يصرخ الإنسان في الغضب أو يقبِّل في الحب[16] من أن يسمّي الطاولة طاولة. فالمشاعر والتصرفات العاطفية تُخترع كما تُخترع الكلمات. حتى تلك التي تبدو مسجّلة في الجسد البشري، كالأبوّة، هي في الحقيقة مؤسسات[17]. من المستحيل أن نراكم عند الإنسان طبقة أولى من التصرفات التي نسمّيها «طبيعية» وعالماً ثقافياً أو روحياً مصنوعاً. كلُّ شيء مصنوع وكلُّ شيءٍ طبيعيّ عند الإنسان، كما يقال، بمعنى أنه ليس هناك كلمة أو ليس هناك سلوك لا يدين بشيء معيّن للكائن البيولوجي البسيط - والذي في الوقت نفسه لا يتهرَّب من بساطة الحياة الحيوانية، ولا يُحْرِف التصرفات الحيوية عن معناها، بنوع من التخلص وبعبقرية الالتباس اللذين قد يُستخدمان لتحديد الإنسان. حتى الحضور البسيط للكائن الحيّ يغيّر العالم المادي ويُبرز هنا «الأغذية» وهناك «المخبأ» ويعطي «للمثيرات» معنىً لم تكن تحويه. وكم بالحريّ حضور الإنسان في العالم الحيواني. فالتصرفات تخلق دلالات هي متعالية تجاه التركيب الشراحي، وهي مع ذلك ملازمة للسلوك بحد ذاته لأنه قابل للتعلم وللفهم. إننا لا نستطيع أن نقتصد بهذه القوة اللاعقلانية التي تخلق دلالات وتقوم بإيصالها. والكلام لا يشكّل منها سوى حالة خاصة.

ولكن ما هو صحيح ـ ويبرّر الوضعية الخاصة التي تقيمها في العادة اللغة ـ هو أن الكلام، وحده بين جميع العمليات التعبيرية، يقدر على ترسيب وتكوين مكتسبٍ ذاتيّ. إننا لا نفسر هذا الواقع بالإشارة إلى أن الكلام يستطيع أن يتسجّل على الورق، بينما لا يمكن تناقل التصرفات إلاّ بالتقليد المباشر. والموسيقى أيضاً يمكن أن تُكتب بالرغم من أن الموسيقى تحوي على جانبٍ يشبه التدريب التقليدي ـ بالرغم من أنه قد يكون من المستحيل بلوغ الموسيقى اللانغمية دون المرور بالموسيقى الكلاسيكية ـ فكلّ فنان يستعيد المهمة من بدايتها، فهو لديه عالم جديد يبغي تحريره بدلاً من أن يعي كلّ كاتب، في ما يتعلق بنظام الكلام، بأنه يستهدف العالم ذاته الذي كان يهتمّ به سابقاً الكُتّاب الآخرون، فعالم بلزاك وعالم ستندال Stendhal ليساكفلكين بلا اتصال، فالكلام يموضع فينا فكرة الحقيقة كحد منتَظَر لجهده. وهو ينسى ذاته كواقع محتمل ويرتكز على نفسه. وهذا هو الذي يعطينا، كما رأينا، مثال الفكرة بلا كلام، بينما فكرة الموسيقى بلا أصوات هي ضربٌ من المحال، حتى ولو لم يكن الأمر يتعلق هنا بفكرة قاصية أو بلا معنى، حتى ولو كان معنى الكلام لا يمكن أن يتحرّر أبداً من تلازمه أو انخراطه في كلام معيّن، فإنه يبقى أن العملية التعبيرية في حالة الكلام تستطيع أن تتكرّر إلى ما لا نهاية. وإننا نستطيع الكلام عن الكلام في حين أننا لا نستطيع أن نرسم عن الرسم، وبأن كلّ فيلسوف في النهاية قد فكّر بكلام قد يختم جميع الأقوال، بينما الرسّام أو الموسيقي لا يأمل في استنفاد كلّ رسم أو كلّ موسيقى ممكنة. هناك إذن ميزة للعقل. ولكن لكي نفهمها تماماً، يجب البدء بإعادة تركيز الفكر بين ظواهر التعبير.

هذه النظرية للغة تكمل أفضل وأحدث التحليلات عن فقدان النطق التي لم نستخدم إلاّ جزءاً منها في ما سبق. لقد رأينا أن نظَرية فقدان الذاكرة بعد مرحلة تجريبية، يبدو أنها انتقلت لتصبح مع بيار ماري P. Marie فكرانية، لتعزو فقدان النطق واضطرابات اللغة إلى اضطراب «وظيفة التصور» أو النشاط «المفهومي»[18] وهي بذلك تجعل الكلام يرتكز على الفكر. في الحقيقة إن النظرية لا تفضي إلى فكرانية جديدة. إن ما يقوم المؤلفون بصياغته، عن علم منهم أو عن غير علم، هو ما سوف نسّميه النظرية الوجودية لفقدان النطق، أي النظرية التي تعالج الفكر واللغة الموضوعية كمظهرين للنشاط الأساسي الذي به ينعكس الإنسان نحو «عالم» معيّن[19]. لنأخذ مثلاً فقدان ذاكرة أسماء الألوان. لقد برهنا، بواسطة امتحان تنسيق الألوان، أن فاقد الذاكرة قد فقد القدرة العامة على تصنيف الأولوان وفقاً لمقولة معيّنة أو مفهوم معيّن، وهكذا يُعزى العجز الكلامي إلى هذا السبب نفسه. ولكن إذا استندنا إلى الأوصاف الملموسة، نرى أن النشاط المفهوميّ، قبل أن يكون فكرةً أو معرفةً، هو طريقة معيّنة للارتباط بالعالم، وبالتالي هو أسلوب أو شكل للتجربة. عند الشخص السويّ يتنظم إدراك مجموعة من العينات نسبة إلى التعليمة المعطاة: «الألوان التي تنتمي إلى فئة العيّنة النموذج تنفصل على عمق العينات الأخرى»[20]، كلُّ الألوان الحمراء مثلاً تشكّل مجموعةً، والفرد ليس أمامه إلاّ أن يجزّىء هذه المجموعة ليجمع كلّ العينات التي تدخل فيها. عند المريض، بالعكس، كلُّ عينة من العينات تُنْحَبِس في وجودها الفردي. فهي تقابل تكوُّن المجموعة وفق مبدأ معيّن، بنوع من الجمود أو ضعف الحركة. عندما يُقدَّم إلى المريض لونين متشابهين موضوعياً، فإنهما لا يبدوان

بالضرورة متشابهين: قد يحدث أن في أحدهما تسيطر النبرة الاساسية، بينما في الآخر تسيطر درجة الوضوح أو الحرارة[21]. نستطيع الحصول على تجربة من هذا النوع إذا وضعنا أنفسنا أمام مجموعةٍ من العينات في موقف إدراكٍ سلبيّ: فالألوان المتماثلة تتجمع تحت نظرنا، ولكن الألوان المتشابهة فقط لا تعقد في ما بينها سوى علاقاتٍ غير مؤكّدة، «تبدو المجموعة غير ثابتة، فهي تتحرّك، ونلاحظ تغيّراً دائماً، نوعاً من الصراع بين مجموعات ممكنة متعددة من الألوان وفق وجهات نظر مختلفة»[22]. ونصبح مقتصرين على التجربة المباشرة للعلاقات وهذه هي بلا شك وضعية المريض. لقد أخطأنا عندما قلنا بأنه لا يستطيع أن يثبت على مبدأ تصنيف معيَّن ويتنقّل من هذا إلى ذاك. في الحقيقة إنه لا يعتمد أي مبدأ للتصنيف[23]. فالاضطراب يتعلّق «بالشكل الذي تتجمع فيه الألوان بالنسبة للمراقب، بالشكل الذي يتمفصل به الحقل البصري من وجهة نظر الألوان»[24]. ليس فقط الفكر أو المعرفة، ولكن تجربة الألوان بالذات هي موضع خلاف. قد نستطيع القول مع مؤلف آخر أن التجربة الطبيعية تحتوي دوائر أو «زوابع» يكون في داخلها كلُّ عنصرٍ ممثّل لجميع العناصر الأخرى ويحمل ما يشبه «التوجّهات» التي تربطه بها. عند المريض «... هذه الحياة تنحبس في حدود أضيق، وإذا ما قورنت بالعالم المدرَك للسويّ، فإنها تتحرك في دوائر أصغر وضيّقة. فالحركة التي تنشأ على طرف الزوبعة لا تعود تنتقل فيما بعد إلى مركزها، فهي تبقى إذا جاز التعبير، داخل المنطقة المُثارة أو أنها لا تنتقل إلاّ إلى محيطها المباشر. أما وحدات الحسّ الاكثر قابليةً للفهم فلن تستطيع أن تُبنى داخل العالم المُدرَك (...). هنا أيضاً كلُّ انطباعٍ حسي يندفع «بتوجهات»، ولكن هذه التوجهات ليس لها اتجاه مشترك ولن تتجه نحو المراكز الرئيسة المحدّدة، فهي تتفرق باتجاهات متعدّدة أكثر بكثير مما تجري عند السويّ»[25]. هذا هو اضطراب «الفكر» الذي نكتشفه في عمق فقدان الذاكرة؛ فهو يتعلّق بالحكم أقلّ مما يتعلّق بوسط التجربة حيث ينشأ الحكم، وهو يتعلق بالعفوية أقلّ من تعلّقه بتأثيرات هذه العفوية على العالم المحسوس وقدرتنا أن نضع فيه قصداً معيّناً. وبالتعابير الكانطية نقول: إن فقدان الذاكرة يصيب العقل أقلّ مما يصيب الخيال المنتج. فالفعل المفهومي (التصنيفي) ليس إذاً واقعاً أخيراً، فهو يتكوّن داخل «موقف» معيّن Einstellung، على هذا الموقف يرتكز الكلام هو أيضاً، بحيث لا مجال لتركيز اللغة على الفكر المحض. «فالسلوك المفهوميّ وامتلاك اللغة الدّالّة يعبّران عن السلوك الأساسي نفسه. لا أحد منهما يستطيع أن يكون سبباً أو نتيجة»[26]. فالفكر أولاً ليس نتيجة للغة. صحيح أن بعض المرضى[27]، غير القادرين على تجميع الألوان بمقارنتها بعينة معيّنة، يتوصلون للقيام بهذا العمل بواسطة اللغة: فهم يسمّون اللون النموذج ثم يجمعون بعد ذلك كلّ العينات التي يوافقها الإسم نفسه دون أن ينظروا إلى النموذج. صحيح أيضاً أن أطفالاً غير طبيعيين[28] يصنّفون الألوان معاً، حتى المختلفة، إذا كنا قد علّمناهم على تعيينها بالإسم نفسه. ولكن هذه طرقٌ غير طبيعية؛ لا تعبّر عن العلاقة الأساسية بين اللغة والفكر، ولكن تعبّر عن العلاقة المرَضية أو الطارئة للغة معيّنة وفكرٍ معيّنٍ مقطوعين عن معناهما الحيّ. في الواقع، كثيرون من المرضى يستطيعون تكرار أسماء الألوان دون التمكّن مع ذلك من تصنيفها. ففي حالات فقدان النطق الناجم عن فقدان الذاكرة «ليس إذن غياب الكلمة بحدّ ذاتها هو الذي يجعل

من الصعب أو من المستحيل وجود سلوكٍ مفهومي تصنيفي. فالكلمات قد تكون فقدت شيئاً ما يخصُّها طبيعياً هو الذي يجعلها قابلة للاستخدام في علاقة مع السلوك المفهومي»[29]. ماذا فقدت إذن؟. هل فقدت دلالتها المفهومية؟. هل يجب القول إن المفهوم قد انسحب منها وجعل الفكر بالتالي سبب اللغة؟. ولكن كما يبدو عندما تفقد الكلمة معناها، تتغيّر حتى في وجهها المحسوس، إنها تُفْرَغ[30]. ففاقد الذاكرة الذي نعطيه اسم لون معيّن، ونطلب منه أن يختار عينة تتوافق مع هذا اللون، يكرّر الإسم وكأنه ينتظر منه شيئاً معيّناً. ولكن الإسم لم يعد ينفعه في شيءٍ، ولم يعد يقول له شيئاً، فهو غريب ومُحال، كالأسماء التي نرددها نحن لفترة طويلة[31]. فالمرضى الذين فقدت لديهم الكلمات معناها يحتفظون أحياناً بأعلى درجات القدرة على تداعي الأفكار[32]. فالإسم لم ينفصل إذن عن «التداعيات» القديمة، لقد حوّل نفسه بنفسه، كجسدٍ بلا حياة. فرابط الكلمة بمعناها الحيّ ليست رابطاً خارجياً يبعث على التداعي، فالمعنى يسكن الكلمة. واللغة «ليست مرافقاً خارجياً للمسارات العقلية»[33]. إننا نصل إذن إلى الاعتراف بدلالة حركية أو وجودية للكلام، كما قلنا في السابق. فاللغة لها باطن فعلاً، ولكن هذا الباطن ليس فكراً مقفلاً على ذاته وواعياً لذاته. عما تعبِّر اللغة إذن، إذا لم تعبِّر عن الأفكار؟ فهي تقدّم أو بالأحرى هي اتخاذ موقع من قبل الذات في عالم دلالاتها. فعبارة «العالم» ليست هنا شكلاً كلامياً: فهي تعني أن الحياة «العقلية» أو الثقافية تستعير من الحياة الطبيعية بنياتها ويجب أن تستند الذات المفكِّرة الى الذات المتجسِّدة. فالحركة الصوتية تحقق بالنسبة للذات المتكلمة وللذين يصغون إليها، تَبَنْيُناً معيّناً للتجربة، وتبدّلاً معيّناً للوجود، تماماً مثل تصرف جسدي الذي يشْحَن من أجلي ومن أجل الآخر، الأشياء المحيطة بي بدلالة معيّنة. فمعنى الحركة ليس موجوداً في الحركة كظاهرة مادية أو فيزيولوجية. ومعنى الكلمة ليس موجوداً في الكلمة كصوت، ولكن من طبيعة الجسد البشريّ، وهو ما يدخل في تعريفه، أنه يتملّك في سلسلةٍ غير محدودةٍ من الأفعال المتقطعة، نقاطاً ذات دلالة تتجاوز وتغيّر وجهة قدراته الطبيعية. إن فعل التعالي هذا نجده أولاً في اكتساب سلوك معيّن وفي الاتصال الأخرس للحركة: فبالقوة نفسها ينفتح الجسد على سلوكٍ جديدٍ يُفْهِمُه لشهودٍ خارجيين. هنا وهناك يفقد فجأةً نظام القدرات المحدّدة مركزه، ينكسر ثم يعيد تنظيم نفسه وفق قانونٍ مجهولٍ من قِبَل الشخص أو من قِبَل الشاهد الخارجيّ وهو ينكشف لهما في هذه اللحظة بالذات. فعلى سبيل المثال، إن تقطيب الحاجبين الذي يهدف، وفق داروين، إلى حماية العينين من الشمس، أو تلاقي العينين بهدف السماح برؤية أوضح، يصبحان من مكوّنات فعل التوسيط الإنساني وهما يعطيان دلالته بالنسبة للمشاهد. واللغة بدورها لا تطرح مشكلة أخرى: تقلّص الحنجرة وتصاعد الهواء المضغوط بين اللسان والأسنان وكأنه يُحدث صفيراً، هذا الشكل من اللعب بجسدنا ينشحن فجأة بمعنىً مجازيّ، ويصبح له دلالة بمعزلٍ عنا. ليس في الأمر غرابة، كما ليس من الغرابة في شيء أن ينبثق الحب من الرغبة والإيماءة في الحركات غير المتناسقة في أول الحياة. فلكي تحدث غرابة معيّنة يجب على التحرك الصوتي أن يستخدم أحرفاً دلالاتها مكتسبة مسبقاً وأن تُنَفَّذ الحركة الكلامية في مجالٍ مشترك بين المتحادثين، كما يفترض فهم الحركات الأخرى عالماً مُدْرَكاً مشتركاً بين الجميع حيث يجري وينتشر معناه. لكن هذا الشرط لا يكفي: فالكلام

يقيم معنىً جديداً، إذا كان كلاماً حقيقياً، كما تعطي الحركة للمرة الأولى، معنى إنسانياً للشيء، إذا كانت حركة تدرُّب أوليَّة. وبالتالي يتوجب على الدلالات التي اكتُسِبَت الآن أن يكون لها دلالات جديدة. يجب إذن الاعتراف بأن هذه القوة المفتوحة وغير المحدودة للدلالة هي بمثابة واقع أخير، - والدلالة تعني في الوقت نفسه التقاط المعنى وإيصاله - هذه القوة يتعالى بها الإنسان نحو سلوكٍ جديدٍ أو نحو الآخر أو نحو فكره الخاص به عبر جسده وكلامه.

عندما يحاول المؤلفون أن يختموا تحليل فقدان النطق بنظرية عامة عن اللغة[34]، نراهم بوضوح أكثر أيضاً يتخلّون عن اللغة الفكرانية التي سبق واعتمدوها بعد بيار ماري وكردّ فعلٍ ضد نظريات بروكا Broca. لا نستطيع أن نقول عن الكلام لا بأنه «عملية للعقل» ولا بأنه «ظاهرة حركية»: فهو بكامله حركيّة وبكامله عقل، أو ذكاء. وما يدلّ على انخراطه في الجسد هو كون إصابات اللغة لا يمكن أن تكون واحدةً وأن الاضطراب الأوّلي يتعلّق تارةً بجسد الكلمة، الأداة المادية للتعبير الكلامي، - وطوراً بهيئة الكلمة، القصد الكلامي، هذا النوع من الخطة الإجمالية التي ننجح انطلاقاً منها أن نقول أو أن نكتب كلمة معيّنة - وتارةً بالمعنى المباشر للكلمة، وهو ما يدعوه الكُتّاب الألمان المفهوم الكلامي - وأخيراً ببنية التجربة بكاملها، وليس فقط التجربة اللغوية اللسانية كما هو الحال في فقدان النطق الناجم عن فقدان الذاكرة الذي عالجناه سابقاً. فالكلام يرتكز إذن على تراتب القدرات التي يمكن عزلها نسبياً. ولكن في الوقت نفسه من المستحيل أن نجد لدى شخصٍ معيّن اضطراباً في اللغة يكون «حركياً محضاً» ولا يهم، بقدر معيّن، معنى اللغة. في فقدان القدرة التامة على القراءة، إذا لم يستطع الفرد التعرّف على حروف الكلمة فلأنه لا يستطيع أن يضبط المعطيات البصرية ويكوّن بنية الكلمة، ويستخرج منها الدلالة البصرية. في فقدان النطق الحركيّ لا تتوافق لائحة الكلمات المفقودة والباقية مع ميزاتها الموضوعية (الطول أو التعقيد) بل تتوافق مع قيمتها بالنسبة للفرد: فالمريض غير قادر أن يلفظ حرفاً لوحده أو كلمة لوحدها داخل سلسلة حركيّة مألوفة، لأنه لا يستطيع أن يميّز «الصورة» و «العمق» ويمنح بحرية لهذه الكلمة أو ذلك الحرف قيمة الصورة. فالتصحيح التمفصلي والتصحيح النحويّ يأتيان متعاكسين تماماً، مما يدل أن تمفصل الكلمة ليس مجرد ظاهرة حركية وهو يستدعي الطاقات نفسها التي تنظم النظام النحويّ. وكم بالحريّ إذا كان الأمر يتعلق باضطرابات القصد الكلامي، كما في فقدان نطق الأحرف حيث تحذف أحرف، يغيّر موضعها أو تضاف أحرف، وحيث يتغيّر نغم الكلمة، ليس في الأمر خللٌ يتعلق بالمراكز الدماغية، وإنما بانفصال في المستوى بين الصورة والعمق، وبالعجز عن بناء الكلمة وعن التقاط شكلها التمفصلي[35]. إذا أردنا أن نختصر هاتين المجموعتين من الملاحظات، يتوجب علينا القول بأن كلّ عمليةٍ لغويةٍ تفترض تصوراً لمعنىً معيّن، ولكن المعنى هنا وهناك يبدو كأنه متخصصاً؛ توجد طبقات مختلفة من الدلالات، من الدلالة البصرية للكلمة حتى دلالتها المفهومية مروراً بالمفهوم الكلاميّ. إننا لن نفهم أبداً هاتين الفكرتين دفعةً واحدةً إذا استمر بنا في التأرجح بين مفهوم «الحركيّة» ومفهوم «الذكاء»، وإذا لم نكتشف مفهوماً ثالثاً يسمح بدمجهما، أو وظيفةً، هي نفسها على جميع المستويات، تكون عاملة في التحضيرات الخفيّة للكلام، كما في الظواهر التمفصلية، وتحمل كلّ بناء اللغة، إلاّ أنها تتثبّت في

مسارات مستقلّة نسبياً. هذه القدرة الأساسية للكلام، سيكون أمامنا فرصةٌ لإدراكها في حال عدم إصابة الفكر و «الحركيّة» إصابة ملموسة مع أن «حياة» اللغة قد تبدّلت. قد يبدو المصطلح والنحو وجسد اللغة سليمة بحيث تسيطر فيها الجمل الأساسية. ولكن المريض لا يستخدم هذه المواد مثل الشخص السويّ. فو لا يتكلم أبداً إلاّ إذا سألناه، أو إذا بادر هو إلى طرح السؤال، فالأمر لا يتعلق إلاّ بأسئلة شبه ثابتة، مثل الأسئلة التي يطرحها كلّ يوم على أبنائه عندما يعودون من المدرسة. فهو لا يستخدم اللغة أبداً للتعبير عن وضعية ممكنة فقط، والجمل الخاطئة (السماء سوداء مثلاً) هي بالنسبة له مجردة من المعنى. فهو لا يستطيع أن يتكلم إلاّ إذا حضّر جُمَلَه[36]. لا نستطيع القول بأن اللغة عنده أصبحت آلية، لا توجد أية إشارة تدلّ على ضعف الذكاء العام، والكلمات تنتظم في الواقع بواسطة معانيها. ولكن هذا المعنى يبدو كأنه جامدٌ مثبتٌ. لم يُبدِ شنايدر أبداً الحاجة إلى الكلام، وتجربته لم تتّجه مطلقاً نحو الكلام. ولم تُثِر لديه أيّ سؤال، فهي لا تنفك تتضمن نوعاً من البداهة والاكتفاء بالواقع الذي يخنق أيّ تساؤل، وأيّ مرجعية إلى الممكن وأيّ تعجب وأيّ ارتجال. إننا ندرك جوهر اللغة الطبيعية بواسطة التناقض: فقصد الكلام لا يمكن أن يوجد إلاّ في تجربة مفتوحة، وهو يبدو، كالغليان لسائل معيّن عندما تتكوّن بين كثافة الكائن، مناطق من الفراغ، وتنتقل إلى الخارج. «ما أن يستخدم الإنسان اللغة لإقامة علاقة حية مع ذاته أو مع أقرانه، فإن اللغة لا تعود أداة، ولا تعود وسيلة، فهي ظهورٌ وكشفٌ عن الكائن الداخلي وعن الرابط النفساني الذي يوحّدنا مع العالم ومع أقراننا. فلغة المريض وإن كشفت الكثير من المعرفة وإن كانت قابلة للاستخدام بنشاطات محددة، فإنها تخلو كلياً من هذه الإنتاجية التي تكوّن الجوهر الأكثر عمقاً للإنسان والتي قد لا تنكشف في أيّ إبداعٍ حضاري بالبداهة والوضوح اللذين تنكشف فيهما في إبداع اللغة بالذات»[37]. وقد يمكننا القول، باستعادة تمييز مشهور، بأن اللغات، أي أنظمة المصطلحات والنحو المكوِّنة، و «وسائل التعبير» التي توجد تجريبياً، هي ترسبات أفعال كلامية التي يجد بها المعنى الذي لم تجرِ صياغته ليس فقط الوسيلة للبروز إلى الخارج، بل أيضاً يكتسب الوجود لأجل ذاته ويُخلق فعلاً كمعنى. أو أيضاً قد نتمكن من تمييز كلام متكلِّم عن كلام متكلَّم. فالأول هو الكلام الذي يكون فيه القصد الدلاليّ في حالة النشوء. هنا يتمحور الوجود «باتجاه» معيّن لا يمكن تحديده بأي شيءٍ طبيعيّ، فهو يلتحق بذاته في ما يتعدى الكائن ومن أجل ذلك فهو يخلق الكلام كسندٍ تجريبي لِلاَ كينونته الخاصة. فالكلام هو الزيادة في وجودنا عن الكائن الطبيعيّ. ولكن فعل التعبير يكوِّن عالماً لغوياً وعالماً ثقافياً، فهو يوقِف عند الكائن ما يهدف إلى تعدّي الكائن. من هنا الكلام المُتكلَّم الذي ينعم بدلالات متوفرة كما ينعم بثروةٍ مكتسبةٍ. فانطلاقاً من هذه المكتسبات تصبح أفعال تعبيرية حقيقية أخرى ممكنة (أفعال تعبير الكاتب والفنان أو الفيلسوف). هذا الانفتاح الذي يُعاد خلقه دائماً في امتلاء الكائن هو الذي يحدّد شرط الكلام الأول للطفل، وكذلك كلام الكاتب، وبناء الكلمة شأن بناء المفاهيم. هذه هي الوظيفة التي نكتشفها من خلال اللغة، والتي تتكرّر وتستند إلى ذاتها، أو التي، مثل الموجة، تتجمّع وتُستعاد لتُسْقَط في ما يتعدّى ذاتها.

إن تحليل الكلام والتعبير يجعلنا نعترف بالطبيعة اللغزية لجسدنا الذاتي وذلك بشكلٍ أفضلٍ

من ملاحظاتنا حول الفضائية والوحدة الجسديين. فالجسد الذي ليس تجميعاً من الأجزاء كلُّ واحدٍ منها يبقى بذاته، أو أيضاً تشابكاً من المسارات المحدّدة بشكل نهائيّ ـ فهو ليس موجوداً حيث هو، وهو ليس ما هو ـ لأننا نراه يفرز في ذاته «معنىً» لا يأتيه من أيّ مكان، ويُسقطه على محيطه الماديّ ويوصله إلى الذوات الأخرى المتجسّدة. لقد لاحظنا دائماً بأن الحركة أو الكلام يغيّران صورة الجسد ولكن نكتفي بالقول بأنهما يطوران أو يبرزان قوةً أخرى، الفكر أو النفس. لم نكن نرى أن الجسد، لكي يستطيع التعبير عن الفكر، عليه في نهاية المطاف أن يصبح الفكر أو القصد بأنه يدلُّنا. إنه هو الذي يبيّن، هو الذي يتكلم، هذا ما تعلمناه في هذا الفصل. كان سيزان يقول عن صورة وجه: «إذا رسمت كلّ النقاط الزرقاء الصغيرة وكلّ النقاط البنيّة الصغيرة، أجعله ينظر كما ينظر... لا فرق عندي إذا شككوا كيف نجعل الفم حزيناً أو نجعل الخد باسماً، إذا مزجنا أخضر مميّزاً مع الأحمر»[38]. هذا الكشف عن معنى ملازم أو ناشىء في الجسد الحي يمتد، كما سوف نرى، إلى كامل العالم المحسوس، ونَظَرُنا المتنبِّه بواسطة تجربة الجسد الذاتيّ يعود فيجد في جميع «الأشياء» الأخرى أعجوبة التعبير. إن بلزاك يصف في «جلد الحزن» «شرشفاً أبيض كطبقة من الثلج المتساقط حديثاً، تقام عليه بشكل متماثل (مواجه) الأطباق المكللة بقطع من الخبز الأبيض». «كلُّ صباي، كان يقول سيزان، كنت أريد أن أرسم هذا، هذا الشرشف من الثلج الطازج... إنني أعرف الآن بأنه يجب ألاّ أرسم الا: ما تقام عليه بشكلٍ و تماثل الأطباق، وقطع الخبز الأبيض. إذا رسمت المكللة، فإنني مقضيٌّ عليّ، هل تفهمون ذلك؟. وإذا وازنت فعلاً بين الأطباق ودققت فيها وفي قطع الخبز كما يجري في الطبيعة، كونوا متأكدين بأن الأكاليل والثلج وكلّ الارتعاش تكون موجودة فيها»[39]. إن مشكلة العالم، ولكي أبدأ، مشكلة جسدي الذاتي تتلخص بما يلي: كلّ شيء يسكن فيه أو يقيم فيه.

☆☆☆

نحن معتادون من خلال التقليد الديكارتي ان نتخلص من الموضوع: فالموقف التأمليّ يطهِّر في وقت متزامن المفهوم المشترك للجسد ومفهوم النفس مع تحديد الجسد كمجموعٍ من الأجزاء بلا باطن والنفس على أنها كائنٌ حاضرٌ أمام نفسه بلا مسافة. هذه التعريفات المترابطة تقيم الوضوح داخلنا وخارجنا: شفافية الموضوع بلا تعرّجات، شفافية الذات التي ليست هي إلاّ ما تفكّر به أن تكون. فالموضوع هو موضوعٌ من جهة إلى أخرى والوعي وعي من جهة إلى أخرى. هناك معنيان ومعنيان فقط لكلمة وُجِد: إننا نوجد كشيء أم نوجد كوعي. فتجربة الجسد الذاتيّ تكشف لنا على العكس نمطاً مبهماً من الوجود. إذا حاولت أن أفكر به كحزمةٍ من المسارات بصيغة الغائب ـ «رؤية» «حركيّة»، «جنسيّة» ـ أتبيّن أن هذه «الوظائف» لا تستطيع أن تكون مرتبطة في ما بينها ومع العالم الخارجي بعلاقات سببيّة، فهي تُستعاد كلها بشكلٍ غامضٍ وتوجد متواطئة ضمن مأساة واحدة. فالجسد ليس إذن موضوع. وللسبب نفسه، إن وعيي لجسدي ليس فكرةً، أي أنني لا أستطيع تجزئته وإعادة تركيبه لكي أجعل منه فكرةً واضحةً، إن وحدته هي دائماً ضمنيّة وغامضة. فهو دائماً شيء آخر يختلف عما هو. هو دائماً جنسيّة وفي الوقت نفسه حرية، وهو متجذّر في الطبيعة في اللحظة التي يتحول فيها

بواسطة الثقافة، وهو ليس أبداً مقفلاً على ذاته ولا يجري تجاوزه أبداً. أكان الأمر يتعلّق بجسد الآخر أم بجسدي الذاتيّ، ليس لي أية وسيلة أخرى لمعرفة الجسد البشريّ غير أن أعيشه، أي آخذ لحسابي المأساة التي تجتازه وأذوب فيه. أنا إذن جسدي، على الأقل بالقدر الذي أملك مُكْتَسباً معيّناً، وبالمقابل إن جسدي هو كذات طبيعية، كمحاولة مؤقتة لكينونتي الشاملة. وهكذا فإن تجربة الجسد الذاتيّ تتصدى للحركة التأملية التي تنتزع الموضوع من الذات والذات من الموضوع، والتي لا تعطينا إلاّ فكرة الجسد أو الجسد في فكرة وليس تجربة الجسد أو الجسد حقيقة. كان ديكارت يعرف ذلك جيداً لأن رسالته إلى إليزابيث تميّز الجسد كما يجري تصوره من قبل استخدام الحياة والجسد كما يجري تصوره من قبل العقل[40]. ولكن عند ديكارت هذه المعرفة الفريدة لجسدنا من قبلنا لكوننا جسداً بقي متعلقاً بالمعرفة بواسطة أفكار لأنه، خلف الإنسان كما هو في الواقع، يوجد اللّه كصانع عاقل لوضعيتنا القائمة. إن ديكارت مستنداً إلى هذا التأمين المتعالي، يستطع أن يقبل بكلّ هدوء شرطنا اللاعقلي: لسنا نحن المكلّفون بحمل العقل، وعندما نتعرّف عليه في عمق الأشياء، لا يعود يبقى لنا إلاّ الفعل والتفكير في العالم[41]. ولكن إذا كان اتحادنا مع الجسد جوهرياً، كيف نستطيع أن نشعر بداخلنا نفساً محضة ومن هنا نتوصل إلى الروح المطلق؟ قبل أن نطرح هذا السؤال لنر كلّ ما يدخل في إعادة اكتشاف الجسد الذاتيّ. ليس هو فقط موضوعاً بين جميع المواضيع، الذي يقاوم التأمل ويبقى، إذا جاز التعبير، ملتصقاً بالذات. فالظلمة تطال العالم المدرَك بكامله.

الهوامش

(1) هذا التمييز بين التملّك avoir والكينونة être لا يتطابق مع تمييز غبرييل مرسيل G. Marcel (être et Avoir) بالرغم من أنه لا يستبعده. يأخذ مارسيل التملّك بالمعنى الضعيف عندما يعيّن علاقة ملكية (أملك بيتاً، أملك قبعةً) ويأخذ فوراً الكينونة بالمعنى الوجودي للكون في... أو للاضطلاع بـ (أنا جسدي - أنا حياتي). نحن نفضّل الاستخدام الذي يعطي تعبير الكون معنىً ضعيفاً للوجود كشيء أو للتبشير (الطاولة موجودة أو هي كبيرة، بينما نستخدم كلمة التملك avoir لنعيّن علاقة الذات بالتعبير الذي تنعكس فيه (لي فكرة، عندي رغبة، عندي خوف). من هنا يأتي أن كلمة «التملّك» عندنا توافق تقريباً «الكون» عند مارسيل و «الكون» عندنا يوافق «التملّك» عنده.

(2) Ueber Farbennamenamnesie, GOLDSTEIN et GELB

(3) انظر مثلاً بياجيه La Representation du monde chez l'enfant, Piaget

(4) يمكن بالطبع تمييز كلام فعلّي يصوغ للمرة الأولى، وتعبير ثانوي، كلام عن الكلام، الذي هو عادي في اللغة التجريبية. وحده الكلام الأول مماثل للفكر.

(5) مرةً أخرى، إن ما نقوله هنا لا يطبّق إلاّ على الكلام الأصلي - كلام الطفل الذي يلفظ كلمته الأولى، كلام العاشق الذي يكشف عن مشاعره، كلام «الإنسان الأول الذي تكلّم»، أو كلام الكاتب والفيلسوف اللذين يوقظان التجربة الأولية في ما دون التقاليد.

(6) Nachdenken, nachvollziehen de HUSSERL, Ursprung der Geometrie, p. 212 et suiv...

(7) L'imagination SARTRE, ص 148

(8) «... عندما كنت أستيقظ هكذا، وتفكيري يتخبط ليبحث بلا جدوى كي يعرف أين كنت، كان كلُّ شيءٍ يدور من حولي في الظلمة، الأشياء، البلدان والسنوات. فجسدي المتعب غير القادر على الحركة كان يبحث وفق شكل تعبه على تعيين موقع أعضائه ليتحرّى من خلالها اتجاه الحائط وموضع الأثاث، من أجل إعادة تكوين وتسمية المنزل حيث كان موجوداً. كانت

ذاكرته، ذاكرة أضلاعه وركبتيه وكتفيه تعرض له على التوالي العديد من الغرف حيث كان ينام، بينما من حوله كانت الحيطان غير المرئية التي تغيّر مكانها وفق شكل الغرفة المتَخَيَّلة، تدور كالزوبعة في الظلام (...). وكان جسدي والجهة التي كنت أستلقي عليها، الحارسين الأمينين لماضٍ لم يكن مفروضاً لعقلي أن ينساه على الأطلاق، يُذكّراني بشعلة المصباح الصغير المصنوع من زجاج بوهيميا على شكل جرن والمعلّق بالسقف بسلاسل معدنيّة، ويذكّراني بالمدفأة المصنوعة من رخام سينّا Sienne، في غرفة نومي في كومبراي Combrey عند جدّي، منذ أيام بعيدة جداً، ولكن أتصورها الآن راهنة دون أن أتصورها تماماً». PROUST, Du coté de chez Swann I, p. 15 - 16.

(9) CASSIRER philosophie der symbolischen Formen, III p. 383

(10) Goldstein L'analyse de l'aphasie et l'essence du langage, p. 459

(11) PROUST Du coté de chez Swann II, p. 192,

(12) PROUST Le coté de Guermantes

(13) مثلاً M. SCHELER Nature et Formes de la Sympathie p. 947,

(14) هنا J - P SARTRE L'être et le Néant p. 453 et suiv..

(15) «إن الجهد المستمر خلال سنوات الذي بذلته للعيش في بذلة العرب ولأخضع لقالبهم العقلي، قد جرّدني من شخصيتي الإنكليزية فاستطعت بهذا النظر إلى الغرب وإلى اصطلاحاته بأعينٍ جديدة ـ في الواقع لم أعد أؤمن بها. ولكن كيف التلبس بالجلد العربي؟. لقد كان الأمر من قِبَلي محض تصنُّع. من السهل أن تجعل الإنسان يفقد إيمانه، ولكن من الصعب فيما بعد إهداؤه إلى إيمان آخر. وبما أنني جُرِّدت من شكل دون أن اكتسب شكلاً جديداً فقد أصبحت شبيهاً بالنعش الأسطوري لمحمد (...)، هناك إنسان قد عرف هذا الانفصال الاقصى منهوكاً بجهدٍ جسدي وعزلةٍ طويلين. فبينما كان جسده يتقدم مثل الآلة، كانت نفسه العاقلة تتخلى عنه لتلقي عليه نظرةً نقدية سائلةً عن سبب وهدف كينونة مثل هذا الحطام. أحياناً كان هؤلاء الأشخاص يتحادثون في الفراغ: فالجنون كان قريباً. فهو على ما أعتقد قريب من أيّ إنسان يستطيع في آنٍ واحد أن يرى الكون من خلال ستائر نوعين من العادات ونوعين من التربية، ومن خلال وسطين مختلفين». Lawrence, les sept piliers de la Sagesse ص 43.

(16) نعلم بأن القبلة لا تُستخدم في عادات اليابان التقليدية.

(17) عند سكان جزر التروبرياند Trobriand (المحيط الهادي) ليست الأبوّة معروفة. فالأطفال يُرَبّون تحت سلطة الخال. والزوج، بعد عودته من رحلة طويلة، يغمره السرور لرؤية أطفال جدد في منزله. فهو يعتني بهم ويسهر عليهم ويحبهم كأطفاله. Malinowski. The Fatherin primitive psychology.

(18) إن مفاهيم من هذا النوع توجد في أعمال Head, Van Woerkom, Bouman و Grünbaum و Goldstein.

(19) غرونبوم مثلاً (Aphasie und Motorik) يبيّن في الوقت نفسه أن اضطرابات فقدان النطق هي اضطرابات عامة، وهي حركية، وهو، بعباراتٍ أخرى، يجعل من الحركية نمطاً فريداً من القصدية أو الدلالة (ص 166) مما يؤدي في النهاية إلى اعتبار الإنسان، ليس كوعيٍ، وإنما كوجودٍ.

(20) Gelb et Goldstein Ueber Farbennamenamnesie p. 151,

(21) المرجع نفسه ص 149.

(22) المرجع نفسه ص 151 - 152.

(23) المرجع نفسه ص 150.

(24) المرجع نفسه 162.

(25) E. CASSIRER philosophie der symbolischen Formen, T. II p. 258

(26) Gelb et Goldstein المرجع السابق نفسه ص 158

(27) المرجع نفسه

(28) المرجع نفسه

(29) المرجع نفسه ص 158

(30) المرجع نفسه.

(31) المرجع نفسه.

(32) نراهم أمام عينة معيّنة (أحمر) يستذكرون شيئاً من اللون نفسه (الفريز) وانطلاقاً من هذا يستعيدون اسم اللون (أحمر، فريز ـ أحمر)، المرجع نفسه، ص 177.

(33) المرجع نفسه ص 158.

(34) Goldstein L'analyse de l'aphasie et l'essence du langage,

(35) إن غولد شتاين يتفق هنا مع غروبنوم Aphasie und Motorik من أجل تجاوز تعاقبية النظرية الكلاسيكية (بروكا) والأعمال الحديثة (هيد Head). وما يأخذ غرونبوم على الحديثين كونهم لم يضعوا في المرتبة الأولى الإظهار الحركي إلى الخارج والبنى النفس ـ مادية التي يرتكز عليها هذا الإظهار كمجال أساسي يسيطر على لوحة فقدان النطق» (ص 389).
(36) BENARY, Analyse eines Seelenblides von der spracheause ـ الامر يتعلق أيضاً هنا بحالة شنايدر التي حللناها في ظلّ العلاقة بين الحركيّة والجنسيّة.
(37)غولد شتاين، المرجع السابق ص 496
(38)J. GASQUET, Cézanne p. 117
(39) المرجع السابق نفسه ص 123وما يليها
(40) الى اليزابيت 28 حزيران . جوان 1643 ATT. III p. 690,
(41) «وأخيراً، بما أنني أعتقد بأنه من الضروري جداً أن يفهم جيداً، مرةً في حياته، مبادىء علم الماورائيات، بسبب أنها هي التي تعطينا معرفة اللّه ومعرفة نفسنا، وأعتقد أيضاً بأنه مضرٌ جداً أن نشْغِل غالباً عقلنا على التفكير بهذه المبادىء، بسبب أنه قد لا يستطيع أن يتفرغ لوظائف التخيّل والحواس؛ ولكن الافضل أن نكتفي بأن نحفظ في ذاكرتنا وفي خزّانها الاستنتاجات التي استخلصناها مرةً ثم استخدمناها بقية الوقت الذي في حوزتنا من أجل دراسة الأفكار حيث يفعل العقل مع الخيال والحواس» المرجع السابق.



القسم الثاني
العالم المُدرَك

إن الجسد الذاتيّ هو في العالم كالقلب في الجسم: فهو يبقي باستمرار المشهد المرئيّ حيّاً، فهو يُحييه ويغذّيه داخلياً، ويكوّن معه نظاماً معيّناً. عندما أتمشى في شقتي فالأوجه المختلفة التي تتقدّم من خلالها شقتي إليّ لا يمكن أن تظهر لي كجوانب للشيء نفسه، إذا لم أكن أعرف بأن كلّ جانب من هذه الجوانب يمثّل الشقة المرئية من هنا أو المرئية من هناك، وإذا لم أكن أعي حركتي الذاتية وجسدي الذاتي على أنه متماثل من خلال مراحل هذه الحركة. إنني بالطبع أستطيع أن أحلّق بالفكر فوق الشقة، أن أتخيلها أو أرسم لها مخططاً على الورق، ولكن حتى في هذه الأحوال لن أتمكن من التقاط وحدة الموضوع دون وساطة التجربة الجسدية، لأن ما أسميه مخططاً ليس سوى وجهة نظر أكثر اتساعاً: فهو الشقةُ «مرئية من أعلى»، وإذا استطعت أن أختصر فيه كلّ وجهات النظر المعتادة، فذلك مشروط بمعرفة أن الذات المتجسدة نفسها تستطيع أن تُرى تباعاً من مواقع مختلفة. قد يُرَدّ على ذلك بأن إعادتنا وضع الموضوع في التجربة الجسديّة كأحد قطبَي هذه التجربة، ينزع منه ما يشكّل موضوعيّته بالضبط. من وجهة نظر جسدي لا أرى أبداً وبالتساوي الجهات الست للمكعّب، حتى ولو كان من زجاج، ومع ذلك فإن كلمة «مكعب» لها معنى، المكعب ذاته، المكعب في الحقيقة، فيما يتعدى مظاهره المحسوسة، له ست جهات متساوية. كلما أدور حوله أرى الجهة المواجهة، التي كانت مربعاً، يتغيّر شكلها، ثم تختفي، بينما الجهات الأخرى تظهر وتصبح، كلّ واحدة بدورها، مربعات. ولكن مجرى هذه التجربة ليس بالنسبة لي إلاّ الفرصة لأفكر بالمكعب الكليّ بجهاته الست المتساوية والمتزامنة، تلك هي البنية الواضحة التي تعطي المكعب. وأكثر من ذلك، لكي تدفع نزهتي حول المكعب إلى الحكم «هذا مكعب»، يجب أن تكون تنقلاتي ذاتها معيّنة في الفضاء الموضوعي، وتجربتي في الحركة الذاتية هي أبعد من أن تكون الشرط لموقع موضوع معيّن، بل على العكس إنني عندما أفكر جسدي ذاته كشيءٍ متحرّكٍ أستطيع أن أتحرّى المظهر الإدراكي وأبني المكعب الصحيح. فتجربة الحركة الذاتية قد لا تكون إذن إلاّ مناسبة نفسانية للإدراك وقد لا تساهم في تحديد معنى الموضوع. إن الموضوع وجسدي قد يشكّلان نظاماً معيّناً، ولكن قد يتعلّق الأمر بمجموعة من الترابطات الموضوعية وليس، كما قلنا منذ بعض الوقت، بمجموعة من التوافقات المُعاشة. إن وحدة الموضوع قد يُفَكَّر بها، وليس يُشْعَر بها،

كنتيجةٍ لوحدة جسدنا. ولكن هل يمكن للموضوع أن ينفصل هكذا عن الشروط الفعلية التي أعطته لنا؟. إننا نستطيع أن نجمع خطابياً مفهوم العدد ستة، ومفهوم «الجهة» ومفهوم المساواة ونربطها في صيغةٍ هي تعريف المكعب. ولكن هذا التعريف يطرح علينا سؤالاً بدلاً من أن يقدم لنا شيئاً لنفكر به. إننا لا نخرج من الفكر الأعمى والرمزيّ إلاّ بإدراكنا الكائن الفضائيّ الفريد الذي يحمل هذه المحمولات (الخصائص) مجتمعةً. فالأمر يتعلّق برسم هذا الشكل الخاص بالفكر، وهو شكل يحوي على جزءٍ من الفضاء بين ست جهات متساوية. ولكن إذا كان لكلمتَي «يحوي» و «بين» معنىً بالنسبة لنا، فلأنهما يستعيرانه من تجربتنا كذواتٍ متجسدة، في الفضاء ذاته وبدون وجود ذات نفس ـ مادية لا يوجد أي اتجاه، ولا أي داخل، ولا أي خارج، فالفضاء «محبوس» بين جهات المكعب كما ننحبس نحن بين جدران غرفتنا ـ لكي نستطيع أن نفكّر بالمكعب، نأخذ موقعاً في الفضاء، تارةً على سطحه، وتارةً فيه، وطوراً خارجه، ومن ثم نراه من زوايا متعدّدة. فالمكعب ذو الجهات الست المتساوية ليس فقط غير قابل للرؤية، بل هو أيضاً غير قابل للفكر؛ إنه المكعب كما قد يكون بالنسبة لذاته؛ ولكن المكعب ليس لذاته، لأنه موضوع. توجد دوغمائية أولى سيخلّصنا منها التحليل التأملي الذي يتلخص بالتأكيد على أن الموضوع هو في ذاته أو مطلق، دون التساؤل عما هو. ولكن هناك دوغمائية أخرى في هذا وهي تتلخص بالتأكيد على الدلالة المحتملة للموضوع، دون أن نتساءل كيف تدخل في تجربتنا. إن التحليل التأملي يستبدل الوجود المطلق للموضوع بفكرة موضوع مطلق، وهو بإرادته الإحاطة بمجمل الموضوع والتفكير به دون وجهة نظر، يهدم فيه بنيته الداخلية. إذا كان يوجد بالنسبة لي مكعب له ست جهات متساوية وإذا كنت أستطيع بلوغ الموضوع، فهذا لا يعني بأنني أكوِّنه من الداخل: هذا يعني أنني أغوص في كثافة العالم بواسطة التجربة الإدراكية. فالمكعب ذو الجهات الست المتساوية هو الفكرة ـ الحدّ التي بها أعبّر عن الحضور المادي للمكعب الموجود هنا، تحت أنظاري، وبمتناول يدي، في بداهته الإدراكية. فجهات المكعب ليست فيه انعكاسات، بل جهات بالضبط. عندما أراها الواحدة بعد الأخرى وفق المظهر الإدراكي، فإنني لا أبني فكرة الهندسيّ الذي يعلِّل وجهات النظر هذه، ولكن المكعب هو قائم هنا أمامي وينكشف من خلال الجهات. لا أحتاج إلى أخذ رؤية موضوعية عن حركتي الذاتية وأدخلها في الحساب من أجل إعادة تكوين الشكل الصحيح للموضوع، خلف المظهر: ولكن سبق السيف العزل ـ لأن المظهر الجديد قد دخل في تركيب الحركة المُعاشة وتقدّم على أنه مظهر لمكعب. فالعالم والشيء يُعطيان لي مع أجزاء جسدي، ليس بواسطة «هندسة طبيعية»، بل بترابطٍ حي مشابهٍ أو بالأحرى مماثل للترابط الموجود بين أجزاء جسدي ذاته.

إن الإدراك الخارجيّ وإدراك الجسد الذاتي يتغيّران سويةً لأنهما الوجهان للفعل نفسه. لقد جرت المحاولة منذ زمنٍ طويلٍ لتفسير خداع الحواس المشهور الذي نجده عند أرسطو ومفاده أن قبولنا بالموقع اللامعتاد للأصابع يجعل من المستحيل تركيب إدراكاتها: فالجهة اليمنى للإصبع الوسيط والجهة اليسرى للسبّابة لا «يعملان» معاً في العادة وإذا جرى لمسهما سويةً فهذا يعني أنهما جذعان منفصلان. في الحقيقة إن ادراكات الاصبعين ليست فقط منفصلة، بل

هي معكوسة: فإننا نعزو إلى السبّابة ما نلمسه بالوسيط وبالعكس، كما نستطيع أن نبرهن ذلك بأن نضع على الإصبعين مثيرين مختلفين، إبرة وكرة مثلاً[1]. إن خداع أرسطو هو قبل كلّ شيء اضطراب في الصورة الجسدية. فالذي يجعل مستحيلاً تركيب الإدراكين اللمسيين في موضوع واحدٍ، ليس لأن موقع الإصبعين غير معتاد أو هو نادر من الناحية الإحصائية، بل لأن الجهة اليمنى للوسيط والجهة اليسرى للسبّابة لا تستطيعان معاً القيام باستكشاف الموضوع سويةً، ولأن تشابك الأصابع، كحركةٍ إجباريةٍ، يتجاوز الإمكانات الحركية للأصابع ذاتها ولا يمكن استهدافه في مشروع حركة معيّن. إن تماسك (تركيب) الموضوع يجري إذن هنا من خلال تماسك الجسد الذاتيّ فهو نتيجة له أو تابع له ولا فرق بين إدراك جذع واحد وامتلاك الإصبعين كعضوٍ وحيدٍ. إن اضطراب الصورة الجسدية يستطيع حتى أن يُتَرْجَم مباشرةً في العالم الخارجي دون إسناد أي مثير. ففي الرؤية المزدوجة، قبل أن يرى الشخص نفسه، فهو يمرُّ دائماً في حالةٍ من الحلم أو القلق، والصورة عن ذاته التي تظهر إلى الخارج ليست إلاّ الوجه الآخر لضياع شخصيته[2]. فالمريض يشعر بأنه في القرين المماثل له الذي هو خارج عنه كما أشعر، عندما أكون في مصعدٍ يتوقف فجأة، بجوهر جسدي ينفلت مني من رأسي ويتجاوز حدود جسدي الموضوعي. إن في جسده الذاتي يشعر المريض اقتراب هذا الآخر الذي لم يره أبداً بعينيه، كالسويّ الذي يعرف من خلال إحساس بالحروق في خلف رقبته بأن هناك شخص وراءه ينظر إليه[3]. وبالمقابل إن شكلاً معيّناً للتجربة الخارجية تتضمن وتؤدي إلى وعي معيّن للجسد الذاتي. كثيرون من المرضى يتحدثون عن «حاسةٍ سادسةٍ» قد تكون مصدر هُلاسهم. إن الشخص الذي أخضعه ستراتون Stratton للتجربة، وقد قُلِب حقله البصري موضوعياً، يرى أولاً الأشياء مقلوبة؛ في اليوم الثالث من التجربة، عندما تبدأ الأشياء تستعيد انتصابها، يعتريه «انطباع غريب بأن يرى النار بقفا رأسه[4]». هذا يعني أنه يوجد تعادلٌ مباشر بين توجيه الحقل البصري ووعي الجسد الذاتي كقوة لهذا الحقل، بحيث إن الاضطراب الاختباري يمكن أن يُتَرجم إلى ما لا نهاية بانقلاب المواضيع الظواهرية أو بإعادة توزيع الوظائف الحواسية في الجسد. إذا استعدّ شخص معيّن للرؤية على مسافةٍ بعيدةٍ (توقيف بؤبؤ العين) فإنه يرى إصبعه وجميع الأشياء القريبة بصورةٍ مزدوجة. إذا لمسناه أو قرصناه فإنه يدرك لمسةً أو قرصةً مزدوجةً[5]. فالرؤية المزدوجة تمتد إذن إلى ازدواج الجسد، إن كلّ إدراك خارجيّ هو مباشرةً مرادفٌ لإدراك معيّن لجسدي، كما إن كلّ إدراك لجسدي يبرز في لغة الإدراك الخارجيّ، وإذا لم يكن الجسد، كما رأينا، موضوعاً شفافاً ولا يُعطى لنا كما تعطى الدائرة للرياضي من خلال قانون تكوّنها، وإذا كان وحدة تعبيرية لا نستطيع أن نتعلّم معرفتها إلاّ عند الاضطلاع بها، فإن هذه البنية سيجري إيصالها إلى العالم المحسوس. إن نظرية الصورة الجسدية هي ضمناً نظرية للإدراك. لقد تعلّمنا مجدّداً على الشعور بجسدنا ووجدنا تحت المعرفة الموضوعية والمتباعدة للجسد، هذه المعرفة الأخرى التي نملكها عنه لأنه دائماً معنا ولأننا نحن جسد. كان يتوجب، بالشكل نفسه، إيقاظ تجربة العالم كما يبدو لنا باعتبار أننا في العالم بواسطة جسدنا، وباعتبار أننا ندرك العالم بجسدنا. ولكن باستعادة الصلة هكذا مع الجسد ومع العالم، فإننا سوف نجد مجدّداً أنفسنا، لأننا إذا كنا

ندرك بجسدنا فإن الجسد هو أنا طبيعية وكأنه ذات (أو فاعل) الإدراك.

الهوامش

(1) SCHILDER, CZERMAK, TASTEVIN المذكورين عند LHERMITTE L'Image de notre corps pp. 56 et suiv.

(2) LERCHANTAL - MENNINGER. Das Truggebilde der eigenen Gestalt p. 180: «فالشخص خلال فترة انتقال الرؤية المزدوجة يجتاحه شعورٌ بالحزن العميق الذي يمتدّ ليصل حتى إلى الصورة الناجمة عن الازدواج، وهي تبدو تتحرك بارتعاشات عاطفية مماثلة للتي يشعر بها الجسد الأصلي؛ «يبدو وعيه خارجاً من ذاته». ,LHERMITTE المرجع السابق ص 191و 188و 136 «شعرت فجاة بأنني خارج جسدي».

(3) ,JASPERS مذكور في المرجع السابق ص 76

(4) STRATTON, Vision without inversion of the Retinal image p. 350

(5) ,LHERMITTE المرجع السابق ص 39

الفصل الأول

الشعور

إن الفكر الموضوعيّ يجهل ذات الإدراك. ذلك لأنه يُعْطى العالم جاهزاً، كوسطٍ لأيّ حَدَثٍ ممكنٍ، ويعالج الإدراك كأحد هذه الأحداث. فعلى سبيل المثال، يأخذ الفيلسوف التجريبي شخصاً معيّناً وهو في وضعية الإدراك، ويحاول وصف ما يجري: توجد أحاسيس هي حالات أو أشكال لكينونة الفرد، هي من هذه الزاوية أشياء عقلية حقيقيّة. فاشخص المدرِك هو مكان هذه الأشياء والفيلسوف يصف الأحاسيس وجوهرها كما نصف حيوانات بلدٍ بعيدٍ، ـ دون أن يتبيّن له بأنه يُدرك هو أيضاً وأنه ذات مدرِكة وأن الإدراك الذي يعيشه يدحض كلّ ما يقوله عن الإدراك عامة. لأن الإدراك، من الداخل، لا يدين بشيء لما نعرفه عن العالم من مصدر آخر وعن المثيرات كما يصفها علم الفيزياء وعن أعضاء الحواس كما يصفها علم الأحياء (البيولوجيا). فالإدراك لا يُعطى أولاً كحدثٍ في العالم باستطاعتنا أن نطبّق عليه مثلاً مقولة السببية، ولكن كإبداعٍ جديدٍ أو كتكوين جديدٍ للعالم في كلّ لحظة. إذا كنا نؤمن بماضي العالم، بالعالم المادي الفيزيائي، بالمثيرات، بالجسم كما تتصوره كتُبُنا، فذلك لأننا نملك أولاً حقلاً إدراكياً حاضراً وراهناً، ومساحةً للتماس مع العالم أو للتجذُّر الدائم فيه، فلأنه يأتي دائماً ليقتحم ويشحن الذاتية كما تحيط الأمواج بالحطام على الشاطىء. كلّ العرفة تتموضع في الآفاق المفتوحة من قِبَل الإدراك. لا يمكن أن نقوم بوصف الإدراك ذاته كأحد الوقائع التي تحدث في العالم، لأننا لا نستطيع أبداً أن نمحو في لوحة العالم تلك الفجوة التي هي نحن والتي من خلالها أصبح موجوداً بالنسبة لشخصٍ معيّنٍ، لأن الإدراك هو «العيب» في هذه «الماسأة الكبرى». فالفكرانية تمثّل بالفعل تقدّماً في يقظة الوعي: هذا المكان الخارج عن العالم الذي كان يُضْمِرُه الفيلسوف التجريبي وحيث كان يتمركز بصمتٍ لوصف حدث الإدراك، هذا المكان أصبح الآن له اسم وأصبح جزءاً من الوصف. إنه الأنا Ego المتعالي. من هنا تصبح جميع أطروحات التجريبية مقلوبة، فحالة الوعي تصبح وعياً لحالة والسلبية تصبح موقعاً للسلبية، والعالم يصبح مرتبطاً بفكرة العالم ولا يعود موجوداً إلاّ بالنسبة لمكوِّن معيّن. ومع ذلك يبقى القول بأن الفكرانية هي أيضاً تُعطى العالم جاهزاً، قولاً صحيحاً، لأن تكوين العالم كما تتصوره هو مجرد اختلاف في الأسلوب: إننا نضيف إلى كلّ تعبيرٍ في الوصف التجريبي

المؤشر التالي «وعي لِـ...». إننا نُلْحِق كلّ نظام التجربة ـ العالم، الجسد الذاتي، الأنا التجريبية ـ بمفكرٍ كوني مكلّف بحمل علاقات التعابير الثلاثة، ولكن بما أنه لا ينخرط فيها، فإنها تبقى ما كانت عليه في التجريبية: علاقات سببية ممتدة على صعيد الأحداث الكونية. ولكن إذا لم يكن الجسد الذاتيّ والأنا التجريبية إلاّ عنصرين في نظام التجربة، موضوعين بين مواضيع أخرى تحت نظرة «الأنا» الحقيقة، كيف بإمكاننا أن نتوحّد مع جسدنا، وكيف استطعنا أن نعتقد بأننا نرى بأعيننا ما نلتقطه حقيقةً بواسطة تحرّي العقل، وكيف لا يكون العالم أمامنا واضحاً تماماً، ولماذا لا ينكشف إلاّ شيئاً فشيئاً ومطلقاً «بالكامل»، وأخيراً كيف يحدث بأننا ندرك؟. إننا لا نفهم ذلك إلاّ إذا كانت الأنا التجريبية والجسد ليسا موضوعين فوراً، ولا يصبحان أبداً كذلك، بالكامل، إذا كان هناك معنىً للقول بأنني أرى قطعة الشمع بعيني، وإذا كانت بالتالي إمكانية الغياب هذه، وهذا البعد في الهرب والحرية الذي يفتحه التأمل في أعماقنا وندعوه الأنا المتعالي، إذا كانت لم تُعطَ أولاً، وإذا لم تكتسب مطلقاً، وإذا كنت لا أستطيع أبداً القول «أنا» وإذا أقيمَ كلُّ فعلٍ تأمليّ وكلُّ اتخاذ موقعٍ إرادي على عمقٍ وعلى اقتراح حياة وعي سابقٍ للشخص. إن فاعل الإدراك يبقى مجهولاً طالما لم نستطع تجنُّب تعاقب المُطَبِّع والمُطَبَّع، والإحساس كحالة وعي وكوعي لحالة، والوجود في ذاته والوجود لذاته. لنعُد إلى الإحساس ولننظر إليه عن كَثَبٍ ليُعلّمَنا العَلاقة الحيّة بين الذي يدرك بجسده وبين عالمه.

إن علم النفس الاستقرائي يساعدنا لأن تفتش له عن مقام جديدٍ ونبيّن بأنه ليس حالةً أو صفةً وليس وعياً لحالةٍ أو لصفةٍ. في الواقع كلّ صفة من الصفات المزعومة، ـ الأحمر والأزرق واللون والصوت، ـ تنخرط في سلوك معيّن. إن اثارة حسيّة معيّنة عند السويّ، خصوصاً الإثارات التي تجري في المختبر والتي ليس لها بالنسبة له دلالةٌ حياتيةٌ، هذه الإثارة لا تغيّر الحركية العامة إلاّ نادراً. ولكن أمراض المخيخ والقشرة الأمامية للدماغ تُبرز ما يمكن أن يكون عليه تأثير الإثارات الحسيّة على التوتر العَضَلي إذا لم تكن مندمجة في وضعية شاملة وإذا لم يكن التوتر عند السويّ منضبطاً بهدف مهمة مميزة معينة. إن حركة رفع الذراع، التي نستطيع أخذها كمؤشرٍ للاضطراب الحركيّ، تتغيّر بشكل مختلف في مداها وفي اتجاهها من قِبَل حقلٍ بصريّ أحمر، أصفر، أزرق وأخضر. فالأحمر والأصفر بوجه خاص يدفعان إلى الحركات المنزلقة، بينما الأزرق والأخضر يدفعان إلى الحركات المتقطعة، وإذا وضع الأحمر أمام العين اليمنى مثلاً، فإنه يؤدّي إلى حركة مد الذراع الأيمن نحو الخارج، والأخضر يؤدّي إلى حركة طيّ الذراع نحو الجسد[1]. فالموقع المميّز للذراع ـ الموقع الذي يشعر فيه الشخص بأن ذراعه متوازن أو مرتاح ـ هو عند المريض أبعد من الجسد مما هو عند السويّ، هذا الموقع يتغير مع عرض الألوان: فالأخضر يقرِّب هذا الموقع من الجسد[2]. ولون الحقل البصري يجعل ردود فعل الشخص أكثر أو أقل صحة، أكان الأمر يتعلق بأداء حركة ذات مدى معيّن أو الإشارة بالإصبع إلى طول محدّد. إذا كان الحقل البصريّ أخضر يكون التقدير صحيحاً، وإذا كان الحقل البصري أحمر فالتقدير يصبح خاطئاً، أي يزداد أكثر مما هو. فالحركات نحو الخارج تتسارع بواسطة الأخضر وتتباطأ بواسطة الأحمر. فالأصفر والأحمر يزيدان الأخطاء في تقدير الوزن والوقت، بينما عند المصابين بالدماغ فإن الأزرق وبخاصة

الأخضر يعوضان هذه الأخطاء. في هذه التجارب المختلفة كلّ لون يفعل دائماً في الاتجاه نفسه بحيث إننا نستطيع أن نعطيه قيمة حركيّة محددة. فالأحمر والأصفر على وجه العموم يتجهان نحو الإبعاد، والأزرق والأخضر نحو التقريب. ولكن، بشكل عام يدل التقريب بأن الجسم يستدير نحو المثير وهو منجذب من قِبَل العالم، والإبعاد يعني أنه يستدير عن المثير وينسحب نحو مركزه[3]. فالأحاسيس، و«الصفات الحسيّة» هي إذن أبعد من أن تتحول إلى امتحان حالة معيّنة غير قابلة للوصف، فهي تتقدّم بهيئةٍ حركيّةٍ وتتغلّف بدلالةٍ حيويّةٍ. إننا نعلم منذ زمن بعيد أن الأحاسيس لها «مرافقة حركيّة» وأن الإثارات تبعث «حركات أوّلية» تكون مرتبطة بالإحساس أو بالصفة وتشكل هالةً من حوله، وأن «الجانب الإدراكي» و«الجانب الحركيّ» من السلوك يتصلان ببعضهما. ولكن في أغلب الأحيان نعمل وكأن هذه العلاقة لم تغيِّر شيئاً في التعابير التي تقوم بينها. لأن الأمر، في الأمثلة التي أعطيناها، لا يتعلّق بعلاقةٍ خارجيّةٍ سببيّةٍ قد تُبقي الإحساس ذاته سليماً. فردود الفعل الحركيّة التي أحدثها اللون الأزرق، «سلوك الأزرق»، ـ ليست في الجسد الموضوعيّ نتائج للون المحدّد بواسطة طول موجته أو بواسطة قوته: فالأزرق الذي نحصل عليه بفعل التضاد في الألوان، والذي لا يتوافق مع أيّ ظاهرةٍ فيزيائيّةٍ يحاط أيضاً بالهالة الحركيّة نفسها[4]. فليس إذن في عالم الفيزيائي وبتأثير مسار خفيّ معيّن تتكوّن الهيئة الحركية للون. هل تتكوّن إذن «في الوعي»، وهل يجب القول بأن تجربة الأزرق كصفةٍ محسوسة تثير تغيُّراً معيّناً للجسد الظواهري؟ ولكن لا نرى لماذا يمكن لوعي حالةٍ معيّنةٍ أن يبدِّل تقديري للأحجام، وبالتالي فإن تأثير اللون كما نشعر به لا يتوافق دائماً بالضبط مع التأثير الذي يمارسه على السلوك: فاللون الأحمر قد يضخِّم ردود فعلي دون أن أتبين ذلك[5]. والدلالة الحركيّة للألوان لا تُفهم إلاّ إذا توقّفت الألوان عن أن تكون حالات مغلقة على ذاتها أو صفات غير قابلة للوصف معروضة لملاحظة ذاتٍ مفكِّرةٍ، وإذا وصلت فيّ إلى تركيبٍ عام معيّن أتكيّف بواسطته مع العالم، وإذا توقّفت الحركيّة عن أن تكون الوعي البسيط لتغيُّرات المكان لَدَيّ في الوقت الحاضر أو في المستقبل القريب لتصبح الوظيفة التي تقيم في كلّ لحظةٍ مقاييسي للحجم والمدى المتغيّر لكينونتي في العالم. فالأزرق هو الذي يقتضي مني شكلاً معيّناً للنظر، وهو كأنه يلْمَس بحركةٍ محدّدةٍ من نظري. إنه حقلٌ معيّنٌ، أو جوّ معيّن يُقَدَّم بقوة عيني ولكامل جسدي. إن تجربة اللون هنا تؤكّد الترابطات المُقامة من قِبَل علم النفس الاستقرائي وتجلعها قابلةً للفهم. فاللون الأخضر يُعتبر بوجه عام لوناً «مريحاً»، «فهو يسجنني في ذاتي ويجعلني في سلام» تقول إحدى المريضات[6]. فهو «لا يطلب منّا شيئاً ولا يدعونا إلى أي شيء» يقول كاندنسكي Kandinsky. والأزرق يبدو «خاضعاً لنظرنا» يقول غوتيه، بينما الأحمر فعلى العكس «يغوص في العين» يقول أيضاً غوتيه[7]. الأحمر «يمزِّق»، والأصفر «يقرص» يقول أحد مرضى غولدشتاين. فعلى العموم إن لنا من جهة مع الأحمر والأصفر «تجربة اقتلاع، تجربة حركة تبتعد عن المركز» ومن جهة أخرى، مع الأزرق والأخضر تجربةَ الراحة والتركيز»[8]. بإمكاننا أن نكشف العمق السكونيّ والحركيّ والدلالة الحيوية للصفات باستعمال مثيرات ضعيفة وقصيرة. فاللون، قبل أن يُرى، يُعلَن عنه بواسطة تجربة موقف معيّن للجسد لا يلائم إلاّ هذا اللون ويحدّده بدقة، «يوجد انزلاق من

أعلى إلى أسفل في جسدي. لا يمكن أن يكون إذن اللون الأخضر، لا يمكن إلاّ أن يكون الأزرق، ولكن في الواقع لا أرى الأزرق»[9] يقول أحد الأشخاص، وآخر يقول: «لقد كززت أسناني فأنا أعلم بهذا أن اللون أصفر»[10]. إذا جعلنا المثير الضوئي يزداد شيئاً فشيئاً انطلاقاً من مستوىً لا يكاد يلاحظ، يوجد أولاً تجربة لاستعداد معيّن للجسد وفجأة يستمر الإحساس و «ينتشر في المجال البصري»[11]. كذلك عندما أنظر بانتباه إلى الثلج فإنني أحلّل «بياضه» الظاهر الذي ينحلُّ في عالمٍ من الانعكاسات والشفافيات، كذلك باستطاعتنا أن نكتشف داخل الصوت «نغماً صغيراً جداً» والمسافة الصوتية ليست إلاّ ضبطاً نهائياً كتوترٍ معيّنٍ جرى الشعور به أولاً في كلّ الجسد[12]. إننا نجعل تصوّر لونٍ معيّنٍ ممكناً عند بعض الأشخاص الذين فقدوا هذا التصور، وذلك بأن نعرض أمامهم ألواناً حقيقية أيّاً كانت. فاللون الحقيقي يبعث عند الشخص «تمركزاً للتجربة اللونية» التي تسمح له «بتجميع الألوان في عنيه»[13]. وهكذا فإن الصفة، قبل أن تكون مشهداً موضوعياً، يجري التعرف إليها من قِبَل نوعٍ من السلوك يستهدفها في جوهرها ومن أجل ذلك عندما يعتمد جسدي موقف الأزرق أحصل على شبه حضورٍ للأزرق. يجب ألاّ نتساءل إذن كيف ولماذا يعني الأحمر القوة أو العنف. والأخضر الراحة والسلام، يجب أن نعيد تعلّم عيش هذه الألوان كما يعيشها جسدنا، أي كأنها مكثّفة في السلام أو في العنف. عندما نقول بأن الأحمر يزيد مدى ردّ فعلنا، يجب ألاّ نفهم ذلك بأن الأمر يتعلّق هنا بواقعين متميّزين، إحساس للأحمر وردود فعل حركيّة - يجب أن نفهم بأن الأحمر، بتركيبته التي يتابعها نظرنا ويمسك بها، هو مسبقاً تضخيم لكينونتنا الحركيّة. إن فاعل الإحساس ليس مفكراً يسجل صفة معيّنة وليس وسطاً جامداً يتأثّر أو يتغيّر بواسطة الإحساس، إنه قوة تنشأ مع وسطٍ وجودي معيّنٍ أو تنسجم معه. إن العلاقات بين الذي يحسّ والقابل للإحساس يمكن مقارنتها بعلاقات النائم مع نومه: يأتي النوم عندما يتلقى موقف إرادي معيّن من الخارج فجأةً التأكيد الذي كان ينتظره. أنا أتنفس ببطءٍ وبعمقٍ لأستدعي النوم وفجأةً يقال إن فمي يتصل برئةٍ ضخمةٍ خارجيّةٍ يستدعي نفسي ويطرده، هذه الوتيرة التنفسيّة التي أردتها قبل لحظة تصبح كينونتي بالذات، والنوم، المستهدف حتى الآن كدلالةٍ يصبح فجأةً وضعيةً. على الشكل نفسه، أصغي بسمعي أو أنظر بانتظار إحساسٍ معيّنٍ وفجأةً يأخذ المحسوس أذني أو نظري، إنني أسلّم جزءاً من جسدي أو حتى جسدي بكامله إلى هذا الشكل من الارتعاش أو من ملء الفضاء الذي هو الأزرق أو الأحمر. كالقربان المقدس ليس فقط يرمز بمظاهر محسوسة إلى عملية الفضيلة الإلهية، بل إنه الحضور الحقيقيّ للّه، إذ يجعل هذا الحضور مقيماً في جزءٍ من الفضاء ويوصله إلى الذين يأكلون الخبز المقدس إذا كانوا مهيئين داخلياً، على الشكل ذاته ليس للمحسوس فقط دلالة حركيّةٌ وحياتيّةٌ، ولكنه ليس شيئاً آخر غير شكلٍ معيّنٍ للكينونة في عالمٍ يُعْرَض علينا من نقطة معيّنةٍ من الفضاء، يستعيدها جسدنا ويضطلع بها إذا كان قادراً علىٰ ذلك، وهكذا فالإحساس حرفيّاً هو اتحاد (مناولة).

من هذه الزاوية يصبح ممكناً أن نعيد إلى مفهوم «المعنى» القيمة التي ترفضها له الفكرانية. فهي تقول إن إحساسي وإدراكي لا يمكن تعيينهما وبالتالي لا يمكن أن يكونا بالنسبة لي إلاّ لكونهما إحساساً أو إدراكاً لشيءٍ ما، - مثلاً إحساساً بالأزرق أو بالأحمر، إدراكاً للطاولة أو

للكرسي. إلاّ أن الأزرق والأحمر ليسا هذه التجربة غير القابلة للوصف التي أعيشها عندما ألتقي بهما. والطاولة أو الكرسي ليست هذا الظهور العابر تحت رحمة نظري؛ فالشيء لا يتحدّد إلاّ ككائن قابل للتعيين من خلال سلسلة مفتوحة من التجارب الممكنة وهو لا يوجد إلاّ بالنسبة للشخص الذي يُجري هذا التعيين. فالكائن لا يكون إلاّ بالنسبة لمن هو قادر أن يأخذ بُعداً تجاهه وأن يصبح هو ذاته إذن خارج الكائن بالمطلق. على هذا النحو يصبح العقل ذات (أو فاعل) الإدراك ويصبح مفهوم «المعنى» غير معقول. إذا كانت الرؤية أو السمع هي الانفصال عن الانطباع لتوظيفه في الفكر وإيقاف الكينونة لأجل المعرفة، فإنه قد يكون من المحال القول بأنني أرى بعينيّ أو أسمع بأذنيّ، لأن عينيّ وأذنيّ هي أيضاً كائنات من العالم، لا تستطيع بهذه الصفة أن تهيِّىء أمامه منطقة الذاتية من حيث يصبح مرئياً أو مسموعاً. حتى إنني لا أستطيع أن أحفظ لعيني أو لأذنيّ بعض القدرة على المعرفة، بأن أجعل منها أدوات لإدراكي، لأن هذا المفهوم غامض فهي ليست أدوات إلاّ للإثارة الجسدية وليس للإدراك ذاته. لا وجود لحال وسط بين الشيء في ذاته والشيء لذاته، فلأن أحاسيسي متعددة فإنها ليست أنا وهي لا يمكن إلاّ أن تكون أشياء (مواضيع). إنني أقول: عيناي تريان ويدي تلمس وقدمي تؤلمني، ولكن هذه العبارات الساذجة لا تترجم تجربتي الحقيقية. فهي تعطيني عن هذه التجربة تفسيراً يفصلها عن فاعلها الأصلي. فلأنني أعرف أن النور يُبهر عينيّ والملامس تجري بواسطة الجلد وأن حذائي يجرح قدمي، فإنني أوزّع في جسدي الإدراكات التي تنتمي إلى روحي، وأضع الإدراك في المدرَك. ولكن ليس هذا سوى الأثر الفضائي والزماني لأفعال الوعي. فإذا أخذتها من الداخل أجد معرفةً وحيدةً بلا سند وروحاً بلا أجزاء ولا يوجد أي فرق بين التفكير والإدراك شأن عدم الفرق بين الرؤية والسمع. هل نستطيع أن نتوقف عند وجهة النظر هذه؟. إذا كان صحيحاً بأنني لا أرى بعينيّ فكيف استطعت أن أتجاهل هذه الحقيقة؟. لم أكن أعرف ماذا كنت أقول، لم أكن أفكّر؟ ولكن كيف أستطيع الاّ أفكّر؟. كيف أمكن لتحرّي عقلي، وكيف استطاعت عملية فكري الذاتي أن تكون خافية عليّ، لأن فكري من حيث تعريفه هو لذاته؟ إذا كان التفكير يبغي تبرير نفسه كتفيكر، أي كتقدّم نحو الحقيقة، فعليه ألاّ يكتفي باستبدال نظرة عن العالم بنظرة أخرى، عليه أن يبَيِّن لنا كيف أن الرؤية الساذجة للعالم هي مفهومة ويجري تجاوزها في الرؤية المفكَّر بها. فالتفكير يجب أن ينير ما هو غير مُفكَّر به والذي يليه، وعليه أن يبرهن عن إمكانيته لكي يستطيع أن يفهم ذاته كبداية. فالقول أيضاً بأنني أنا الذي أفكّر ذاتي كمتموضع في جسدٍ وكمزوّدٍ بخمس حواس، فهذا ليس بالطبع إلاّ حلاً كلامياً لأن الأنا الذي تفكر لا تستطيع أن تتعرّف إلى ذاتها في هذه الأنا المتجسدة لأن التجسُّد يبقى مبدئياً وهماً، وإمكانية هذا الوهم تبقى غير قابلة للفهم. علينا أن نضع موضع الشك تعاقبيّة الشيء لذاته والشيء في ذاته التي كانت تُلْقي «الحواس» إلى عالم المواضيع وتخلِّص الذاتية كلاكائن مطلق من كلّ انخراطٍ جسدي. هذا ما نقوم به بتعريفنا الإحساس كتعايشٍ أو كاتحادٍ. إن إحساس الأزرق ليس معرفةً ولا موقعاً لحالة معيّنة يمكن تعيينها من خلال جميع تجاربي مع هذه الحالة كدائرة الهندسيّ التي هي نفسها في باريس أم في طوكيو. فالإحساس هو بلا شك قصدي، أي أنه لا يُطْرَح في ذاته كشيءٍ، وأنه يهدف ويدل إلى ما يتعدى ذاته. ولكن التعبير

الذي يستهدفه ليس مُعترَفاً به إلاّ بشكلٍ أعمى من قِبَل تآلفِ جسدي معه، فهو ليس مكوَّناً بكلّ وضوح، فهو يُعاد تكوينه أو يستعاد من قِبَل معرفة تبقى كامنةً وتترك له كثافته وخصوصيته الذاتية. إن الإحساس قصدي لأنني أجد في المحسوس اقتراح وتيرةً معيّنة للوجود، ـ إبعاد أو تقريب من المركز – ولأنني بتنفيذ هذا الاقتراح منزلقاً في شكل الوجود الذي يُوحَى به إليّ، فإنني أتوجّه نحو كائنٍ خارجي إما لأنفتح عليه وإما لأنغلق أمامه. إذا كانت الصفات تُشيع من حولها نمطاً معيّناً للوجود، وإذا كانت لها القدرة على السحر وما دعوناه منذ لحظةٍ القيمة القُدُسية، فلأن الذات الشاعرة لا تطرح هذه الصفات وكأنها مواضيع، ولكنها تتآلف معها وتجعل منه صفاتها الخاصة بها وتجد فيها قانونها المؤقت. لنُدقّق أكثر. الشاعر والمحسوس ليسا الواحد مقابل الآخر كتعبيرين خارجيين والإحساس ليس اجتياحاً للمحسوس في الشاعر. إن نظري هو الذي يحتوي اللون، وحركة يدي هي التي تحتوي شكل الشيء أو بالأحرى أن نظري يلتصق مع اللون، ويدي تلتصق بالقاسي والليِّن، وفي هذا التبادل بين ذات الإحساس والمحسوس لا نستطيع القول بأن واحدهما يفعل والثاني يتألم، وبأن واحدهما يعطي المعنى إلى الآخر. إن المحسوس بدون استكشاف نظري أو يدي وقبل أن ينسجم جسدي معه، ليس شيئاً سوى طلبٍ غامضٍ. «إذا حاول شخصٌ معيّنٌ أن يشعر بلون محدّد، الأزرق مثلاً، محاولاً أن يعطي جسده الموقف الذي يلائم اللون الأحمر، ينجم عن ذلك صراع داخلي، نوع من التشنج الذي يتوقف حالما يعتمد الموقف الجسدي الملائم للأزرق»[14]. وهكذا فالمحسوس الذي سيُحَسُّ به يطرح على جسدي نوعاً من المشكلة الغامضة. وعليّ أن أجد الموقف الذي سوف يعطيه الوسيلة لكي يتحدّد ويصبح أزق، عليّ أن أجد الإجابة على سؤالٍ صيغَ بشكلٍ سيِّيء. ومع ذلك لا أقوم بهذا العمل إلاّ تحت إلحاحه، فموقفي لا يكفي أبداً لجعلي أرى الأزرق حقاً أو ألمس حقاً شيئاً صلباً. فالمحسوس يردّ لي ما أعرته إياه ولكنني أتسلمه منه بالذات. فأنا الذي أراقب أزرق المساء، لست أمامه ذاتاً لا كونية، فأنا لا أملكه في الفكر، ولا أبسط أمامه فكرةً عن الأزرق التي قد تعطيني سرّه، إنني أتخلّى عن نفسي له، وأغوص في ذلك السّر، فهو «يفكر بنفسه فيّ» فأنا السماء بالذات التي تتجمع وتتلَمْلَم وتبدأ بالوجود لذاتها، فَوَعْيي يختنق بهذا الأزرق اللامحدود. ولكن السماء ليست روحاً ولا معنىً للقول بأنها توجد لذاتها؟ ـ بالطبع إن سماء عالم الجغرافيا أو عالم الفلك لا توجد لذاتها. ولكن السماء المدرَكة أو المحسوسة، المحاطة بنظري الذي يستعرضها ويسكنها، السماء كوسطٍ لبعض الارتعاش الحياتيّ الذي يعتمده جسدي، هذه السماء نستطيع القول بأنها توجد لذاتها بمعنى أنها غير مصنوعة من أجزاء خارجيّة، وأن كلّ جزءٍ من المجموع هو «حساس» كما يجري في جميع الأجزاء الأخرى وهو «يعرفها بشكلٍ ديناميّ»[15]. أما ذات الإحساس، فلا تحتاج إلى أن تكون عدماً محضاً دون أيّ وزنٍ أرضيّ. فهذا قد لا يكون ضرورياً إلاّ إذا كان يتوجب عليه، مثل الوعي المكوِّن، أن يكون حاضراً في كلّ مكان في الوقت نفسه، وأن يشارك في معنى الكائن وأن يفكر بحقيقة الكون. ولكن المشهد المدرَك ليس كينونة محضة. فهو كما أراه بالضبط يشكّل لحظةً من تارخي الفرديّ، ربما أن الإحساس هو إعادة تكوين، فإنه يفترض فيّ رواسب تكوين سابق فأنا، كذات شاعرة، مملوء بالقدرات الطبيعية التي أتعجّب من وجودها، فأنا لست

إذن، وفق ما يقول هيغل، «ثُقباً في الكائن»، بل فراغ، أو ثَنْيَةٌ أُحْدِثت وبإمكانها أن تزول[16].

لنؤكِّد عى هذه النقطة. كيف استطعنا أن نتخلص من تعاقبية الشيء بذاته والشيء في ذاته وكيف يمكن للوعي الإدراكي أن يختنق بموضوعه، وكيف نستطيع أن نميّز الوعي المحسوس عن الوعي العقلي؟ فذلك لأن 1 . كلّ إدراك يجري في جوٍ من العمومية ويُعْطَى لنا وكأنه سرِّي، فأنا لا أستطيع القول بأنني أرى أزرق السماء بالمعنى الذي أقول فيه إنني أفهم كتاباً، أو أقول بأنني أقرّر تخصيص حياتي للرياضيات. إن إدراكي، حتى من الداخل، يعبِّر عن وضعيّة معيّنةٍ: إنني أرى الأزرق لأنني حساسٌ على الألوان ـ بينما الأفعال الشخصية فعلى العكس تخلق وضعيّةً: أنا عالم رياضيات لأنني قرّرت أن أكون كذلك. فإذا أردت أن أترجم تجربتي الإدراكية بالضبط يتوجب عليّ القول بأنه يُدْرَكُ فيّ وليس أُدْرِك. كلّ إحساس يحتوي شيئاً من الحلم أو من فقدان الشخصية كما نشعر بذلك بنوع من الذهول حيث يضعنا هذا الإحساس عندما نعيش حقاً على مستواه. لا شك في أن المعرفة تعلِّمني بأن الاحساس لن يكون له وجود دون تكايف جسدي، لن يكون هناك تماس مثلاً بدون حركة يدي. ولكن هذا النشاط يجري على أطراف كينونتي، فأنا لا أعي بأني الذات الحقيقيّة لإحساسي كما لا أعي ولادتي أو موتي. لا ولادتي ولا موتي بإمكانهما أن يظهرا لي وكأنهما من تجاربي الذاتية، لأنني إذا اعتبرتهما على هذا النحو، فهذا يفترض أنني كنت موجوداً أو كنت عائشاً قبل أن أولد لكي أستطيع أن أشعر بهما، إنني إذن لن أتمكّن من التفكير بولادتي أو بموتي كما هما. إنني لا ألتقط ذاتي إذن إلاّ «كمولودٍ قائم» و «لايزال حيّاً» ولا أستطيع أن التقط ولادتي وموتي إلاّ كآفاقٍ سابقةٍ للشخصيّة: إنني أعرفُ أن هناك ولادةً وموتاً، ولكني لا أستطيع أن أعرف ولادتي وموتي. إن كلّ إحساس، على وجه الدقة، هو الأول والأخير والوحيد من نوعه الذي يكون ولادةً وموتاً. فالذات التي عندها تجربة مثل هذا الإحساس تبدأ وتنتهي معه وبما أنها لا يمكن أن تكون مسبوقةً أو تستمر في الحياة، فإن الإحساس يظهر بالضرورة لذاته في وسطٍ من العمومية، فهو يأتي مما هو دون ذاتي، وهو ينجم عن حساسية تسبقه وتعيش بعده كولادتي وموتي فهما ينتميان إلى ولادةٍ وموتٍ خَفِيَّيْن. إنني ألتقط بواسطة الإحساس، وعلى هامش حياتي الشخصية وأفعالي الخاصة، حياة وعيٍ معيّنة تنبثق منها هذه الأفعال وحياة عيني ويدي وأذني التي هي كلّها أنوات (أنا) طبيعيّة. كلّ مرةٍ أشعر بإحساسٍ معيّن، أشعر بأنه لا يهمّ كينونتي الخاصة وليس الكينونة التي أنا مسؤول عنها وأقررها، بل هو يهمّ أنا آخر أخذ موقعاً له في العالم وأنفتح على بعض أوجهه وانسجم معها. فبين إحساسي وأنا توجد دائماً كثافة المكتسب الأصلي الذي يمنع تجربتي بأن تكون واضحةً بالنسبة لِنفسها، إنني أشعر بالإحساس كشكلٍ لِوجود عام مهيَّءٍ مسبقاً لعالم مادي معيّنٍ وهو يخترقني دون أن أكون أنا صانعة. 2 . لا يمكن أن يكون الإحساس خفيّاً إلاّ لأنه جزئيٌّ، فالذي يرى والذي يلمس ليس تماماً أنا ـ ذاتي لأن العالم القابل للرؤية والعالم القابل للمس ليسا العالم بالكامل. عندما أرى شيئاً أشعر دائماً بأن هناك كينونةً أيضاً في ما يتعدى الذي أراه حالياً، ليس فقط كينونةً مرئيّةً، وإنما أيضاً كينونة قابلة للمس أو للالتقاط بواسطة السمع، وليس فقط كينونة محسوسة، وإنما أيضاً عمقٌ للموضوع لا يمكن لأي اختبار حواسيّ أن يستنفده. وبالارتباط بما سبق فأنا لست بكاملي في هذه العمليات، فهي تبقى

هامشية وهي تحدث أمام الأنا، فالأنا التي ترى أو الأنا التي تسمع هي إلى حد ما أنا متخصصة مألوفة من قبل قطاعٍ واحدٍ من الكائن، وهذا بالضبط هو الثمن الذي يجعل النظر واليد قادرين على تخمين الحركة التي تدقق بالادراك، وقادرَين أيضاً على التحلّي بهذا العلم المسبق الذي يجعلهما وكأنهما آلتان. إننا نستطيع أن نختصر هاتين الفكرتين بالقول إن كلّ إحساس ينتمي إلى حقل معيّن. فالقول إن لي حقلاً بصرياً، يعني القول بإنني من موقعٍ معيّن أستطيع الوصول والانفتاح على نظام معيّنٍ من الكائنات، الكائنات القابلة للرؤية، وبأنها تحت تصرف بصري بما يشبه العقد الأوّليّ وكعطيّة من الطبيعة، دون أن يقتضي ذلك أيَّ مجهودٍ من قِبَلي، وهو القول أيضاً بأن البصر سابق للشخصية، ـ وهو القول في الوقت نفسه بأن البصر محدودٌ دائماً، وأن له دائماً حول بصري الحالي أفقاً من الأشياء غير المرئيّة أو حتى غير القابلة للرؤية. إن الرؤية فكرةٌ خاضعةٌ لحقلٍ معيّنٍ وهذا ما نسمّيه الحاسّة. عندما أقول بأن عندي حواساً تجعلني أتصل بالعالم، فأنا لست ضحيةَ غموضٍ، لا أخلط الفكر السببي بالتأمل، إنني أعبّر فقط عن هذه الحقيقة التي تفرض نفسها على التأمل الكامل وهو: بأنني قادرٌ بحكم اشتراكي في الطبيعة على إيجاد معنى لبعض أوجه الكائن دون أن أكون أنا الذي أعطيتها هذا المعنى من خلال عمليّة تكوينيّة معيّنة.

مع تمييز الحواس عن العقل يصبح من المبرر تمييز الحواس المختلفة في ما بينها. فالفكرانية لا تتحدث عن الحواس لأن الإحساسات والحواس بالنسبة لها لا تظهر إلاّ عندما أعود إلى فعل المعرفة الملموس من أجل تحليله. عندها أميّز فيه مادةً محتملةً وشكلاً ضرورياً، لكن المادة ليست إلاّ فترةً مثاليةً وليست عنصراً قابلاً للفصل عن الفعل الشامل. لا توجد إذن الحواس بل يوجد فقط الوعي. فعلى سبيل المثال ترفض الفكرانية طرح المشكلة الشهيرة المتعلّقة بمساهمة الحواس والوعي في تجربة الفضاء، لأن الصفات المحسوسة والحواس، كموادٍ للمعرفة، لا تستطيع امتلاك الفضاء لصالحها الذي هو شكل الموضوعية عامة وهو خاصة الوسيلة التي يصبح بها وعي الصفة ممكناً. فالإحساس قد يصبح عدم إحساسٍ إذا لم يكن إحساساً لشيءٍ ما» و «الأشياء» بالمعنى العام للكلمة، مثلاً صفات محدّدة، لا تُرْتَسم في الكتلة الغامضة للانطباعات إلاّ إذا أُخذ الإحساس بالاعتبار وجرى تنسيقه بواسطة الفضاء. وهكذا فإن كلّ الحواس فضائية إذا كانت ستوصلنا إلى شكلٍ معيّنٍ من الكائن أي إذا كان لها معاني. وللضرورة نفسها، يجب أن تنفتح جميعها على الفضاء نفسه، وإلاّ فاكائنات الحواسية التي تصلنا بها تلك الحواس لا توجد إلاّ بالنسبة للحاسة المتعلقة بها ـ مثل الأشباح لا تظهر إلاّ في الليل ـ فالذي ينقصها هو اكتمال الكائن وهو ما لا نستطيع أن نعيه حقاً، أي أن نطرحها ككائناتٍ صحيحة. هذا الاستنتاج تحاول التجريبية بلا جدوى مواجهته بالوقائع. إذا أردنا مثلاً أن نبيّن أن اللمس ليس فضائياً من ذاته، وحاولنا أن نجد عند العميان، أو في حالات العمى النفسي، تجربةً لمسيّةً صافيةً، ونبيّن بأنها غير متمفصلة وفق الفضاء، فإن هذه البراهين التجريبيّة تفترض مسبقاً ما هو من واجبها أن تبرهن عليه. كيف السبيل لنعرف إذا كان العمى والعمى النفسي قد اكتفيا بحذف «المعطيات البصريّة» من تجربة المريض ولم تصل الإصابة أيضاً إلى بنية تجربتهما اللمسية؟. تأخذ التجريبية كمعطىً، الفرضية الأولى، ونظراً لهذا

الشرط يمكن للواقع أن يُعتبر حاسماً، من هنا أيضاً تعتبر التجريبيّة أن الفصل بين الحواس مسلّمة، بينما هذا هو ما يجب تبيانه. وأكثر دقة من ذلك، إذا قبلت بأن الفضاء ينتمي أصلاً إلى النظر، وينتقل منه إلى اللمس وإلى الحواس الأخرى، كما يبدو أنه يوجد عند الراشد إدراك لمسي للفضاء، إذا قبلت ذلك فإنه يتوجب عليّ أن أقبل على الأقل بأن تنتقل «المعطيات اللمسيّة المحضة» وتصبح مغطاةً بتجربةٍ ذات أصل بصري، وأن تتدامج مع تجربةٍ شاملةٍ حيث تصبح تلك المعطيات في النهاية غير قابلة للتمييز عن غيرها. ولكن بأيّ حق نميّز في هذه التجربة الراشدة معطىً «لمسياً»؟. و«اللمس المحض» المزعوم الذي أحاول إيجاده بتوجُّهي نحو العميان أليس هو نمطٌ خاصٌ جداً من التجارب الذي لا شيء له مشترك مع سير اللمس الطبيعيّ ولا يمكن أن يُستخدم لتحليل التجربة بكاملها؟ لا نستطيع أن نُقرّر فضائيّة الحواس بالطريقة الاستقرائية وبإنتاج «الوقائع»، ـ شأن اللمس بلا فضاء مثلاً عند الأعمى ـ لأن هذا الواقع يحتاج إلى تأويلٍ من أجل أن يُعتبر كواقعٍ ذي دلالة يكشف عن طبيعة خاصةٍ باللمس، أو كواقعٍ عارضٍ يعبِّر عن الصفات الخاصة باللمس المريض وفق الفكرة التي نكوِّنها عن الحواس عموماً وعن علاقاتها في الوعي الشامل. فالمشكلة تعود إذن إلى التفكير وليس إلى التجربة بالمعنى التجريبي للكلمة، هذا المعنى هو الذي يعنيه العلماء أيضاً عندما يحلمون بموضوعية مطلقة. نحن إذن مدعوون إلى القول بشكل مسبق إن جميع الحواس فضائية والسؤال عن معرفة أي منها يعطينا الفضاء يجب أن يُعتبر سؤالاً في غير محله إذا تأملنا في ما هي الحاسّة. هناك نوعان من التفكير ممكنان في هذا المجال. الأول ـ التفكير الفكراني ـ يُنظِّر الموضوع والوعي، وإذا أردنا استعادة تعبيرٍ لكانط نقول إن هذا التفكير «يقود الموضوع والوعي إلى المفهوم». فالموضوع يصبح عندئذٍ ما هو، وبالتالي ما هو بالنسبة للجميع وعلى الدوام (ولو كان كحدثٍ عارضٍ ولكن يصبح صحيحاً على الدوام أنه وُجِد في الزمن الموضوعي). إن الوعي الذي يتحول على موضوعة نظرية بواسطة التفكير هو الوجود لذاته. وبواسطة هذه الفكرة عن الوعي وهذه الفكرة عن الموضوع، نُبَيِّن بسهولة أن كل صفةٍ محسوسةٍ ليست بالكامل موضوعاً إلاّ في سياق العلاقات الكونية، وأن الإحساس لا يمكن أن يكون إلاّ شريطة أن يوجد بالنسبة لأنا مركزيةٍ ووحيدةٍ. ولو أردنا أن نوقف الحركة التأملية ونتحدث مثلاً عن وعيٍ جزئي أو عن موضوعٍ معزولٍ، فإنه قد يكون لنا وعيٌ لا يعرف ذاته وبالتالي لن يعود وعياً، وقد يكون لنا موضوعٌ لا يمكن بلوغه من كلّ الجهات، عندها لن يعود موضوعاً. ولكن بإمكاننا دائماً أن نسأل الفكرانية من أين تأتي بهذه الفكرة أو هذا الجوهر للوعي وللموضوع. إذا كانت الذات شيئاً لذاته محضاً، فإن «الأنا أفكر يجب أن يستطيع مرافقة كلّ تصوراتنا». «إذا كان على العالم أن يستطيع أن يكون خاضعاً للفكر»، فإن الصفة يجب أن تحتويه كالبرعم. ولكن قبل كلِّ شيءٍ من أين نعرف أنه يوجد شيءٌ لِذاته محض ومن أين حصلنا على أن العالم يجب أن يستطيع بأن يكون خاضعاً للفكر؟. قد يكون الجواب بأن هذا هو تعريف الذات والعالم، وبما أننا لا نسمعهما على هذا النحو، فإننا لا نعود نعرف عما نتكلم إذا تكلمنا عنهما. وهكذا، على مستوى الكلام المكوَّن، هذه هي بالفعل دلالة العالم ودلالة الذات. ولكن من أين تأتي الأقوال ذاتها بمعانيها؟ إن التفكير الجذري هو الذي يلتقطني أثناء تشكيل

وصياغة فكرة الذات وفكرة الموضوع، وهو يكشف منبع هاتين الفكرتين، وهو ليس فقط تفكيرٌ عاملٌ، بل أيضاً هو وعي لذاته في عمليته. قد يكون الطرح أيضاً بأن التحليل التأملي لا يلتقط فقط الذات والموضوع «كفكرة»، وأنه تجربة، إنني بتأملي أتموضع في هذه الذات اللامنتهية التي كنْتُها سابقاً وأعيد وضع الموضوع في العلاقات التي تحيط به، وأنه أخيراً لا مجال للسؤال أين آخذ فكرة الذات هذه وفكرة الموضوع هذه لانهما مجرد صياغة الشروط التي بدونها لن يكون هناك أيّ شيء بالنسبة لأيّ شخصٍ. ولكن الانا المتأمَّل به يختلف عن الأنا اللامنعكس على الأقل لأنه تحول إلى موضوعة، وما هو معطىً ليس الوعي ولا الكائن المحض ـ كما يقول كانط نفسه ذلك بعمق، إنها التجربة، وبعبارات أخرى اتصال الذات المنتهية مع كائن كثيف حيث تنبلج تلك الذات ولكن تبقى ملتزمة في الكائن. إن «التجربة المحضة وإذا أجاز التعبير، التجربة الصامتة الخرساء هي التي يجب اجبارها على التعبير المحض عن معناها الذاتي»[17]. إن لنا تجربة للعالم، ليس بمعنى المنظومة من العلاقات التي تحدد بالكامل كلّ حدثٍ، وإنما بمعنى الشمولية المفتوحة التي لا يمكن لتركيبها أن يكون مكتملاً. إننا نملك تجربة لأنا، ليس بمعنى الذاتية المطلقة، وإنما لأنا تتفكّك وتركّب دون انقسام مع مجرى الزمن. إن وحدة الذات أو وحدة الموضوع ليست وحدةً حقيقيةً، بل وحدة مفترضة في أفق التجربة، يجب أن نجد في ما دون فكرة الذات وفكرة الموضوع، واقع ذاتيتي والموضوع في حالة النشؤ، والطبقة الأولية حيث تولد الأفكار كالأشياء. وعندما يتعلق الأمر بالوعي، فلا أستطيع أن أكوِّن مفهوماً عنه إلاّ بالعودة أولاً إلى الوعي الذي هو أنا، وعليّ أيضاً بشكلٍ خاص ألاّ أحدّد أولاً الحواس وإنما أعيد الاتصال بالحواسية التي أعيشها من الداخل. لسنا مجبرين على شحن العالم مسبقاً بالشروط التي بدونها لا يمكن أن يُفَكَّر به، لأن الخضوع للفكر يعني بالنسبة للعالم عدم تجاهل وجوده بالنسبة لي، أي يجب أن يكون مُعْطىً. والجمال المتعالي قد لا يختلط بالتحليل المتعالي إلاّ إذا كنت إلٰهاً يطرح العالم وليس إنساناً يوجد مرمياً فيه و«يتعلق به» بكلّ ما في الكلمة من معنى. ليس علينا إذن أن نتتبع كانط في استنتاجه لفضاءٍ وحيدٍ. فالفضاء الوحيد هو الشرط الذي بدونه لا نستطيع التفكير بامتلاء الموضوعية،ويبدو صحيحاً أنه إذا حاولت إقامة فضاءات متعدّدةٍ، فإنها تتجه نحو الوحدة، فكلّ واحد منها يصبح في علاقة موقع معيّنة مع الفضاءات الأخرى، وهو بالتالي يصبح جزءاً لا يتجزأ منها، ولكن هل نعرف أنه بالإمكان التفكير بالموضوعية المملوءة؟ وإذا كانت جميع وجهات النظر ممكنة سوية؟. وإذا كان يمكن تنظيمها جميعاً، من زاوية معيّنة في موضوعات؟ هل نعلم أن التجربة اللمسية والتجربة البصرية يمكن أن تلتقيا بشكلٍ دقيقٍ دون تجربة في ما بين الحواس؟. هل نعلم ما إذا كان بالإمكان ربط تجربتي وتجربة الآخر في منظومةٍ وحيدةٍ للتجربة بين الذوات؟. قد يوجد، إمّا في كلّ تجربة حواسية، وإما في كلّ وعي، «أشباح» لا يمكن لأيّة عقلانية أن تحدّ منها. إن كلّ الاستنتاج المتعالي معلّق على تأكيد المنظومة الشاملة للحقيقة. فإذا أردنا التأمل فعلاً علينا الذهاب إلى منابع هذا التأكيد. وبهذا المعنى نستطيع القول مع هوسيرل[18] إن هيوم Hume كان في قصده أبعد من أي شخص آخر في التأمل الجذري، لأنه أراد فعلاً أن يوصلنا إلى الظواهر التي لنا معها تجربة في ما يتعدّى أية

إيديولوجيا ـ حتى ولو أنه قد قام ببتر وتشويه تلك التجربة. إن فكرة الفضاء الواحد وفكرة الزمن الواحد لكونهما تستندان إلى فكرة تجمُّع الكائن التي انتقدها كانط في الجدلية المتعالية يجب أن توضع جانباً وتنتج انتسابها انطلاقاً من تجربتنا الفعلية. هذا المفهوم الجديد للتفكير، الذي هو المفهوم الظواهري، يعود بعباراتٍ أخرى، إلى التعريف الجديد للأسبقية. لقد بيّن كانط بأن الأسبقية ليست قابلةً للمعرفة قبل التجربة، أي خارج أفقنا الوقائعي ولايمكن أن تكون المسألة تمييز عنصرين حقيقيين للمعرفة قد يكون أحدهما سابقاً والآخر لاحقاً. فإذا كان السابق يحفظ في فلسفته طابع ما يجب أن يكون بالتعارض مع ما هو موجود في الواقع وكتحديدٍ أنتروبولوجيّ (إناسيّ)، فذلك فقط نظراً لأنه لم يلاحق برنامجه حتى النهاية وهو البرنامج الذي يحدّد قدراتنا المعرفية بشرطنا القائم والذي يتوجّب عليه أن يجبره على إعادة وضع أي كائن يمكن تصوره على عمق هذا العالم. انطلاقاً من اللحظة التي فيها يُعْتَرف بالتجربة ـ أي الانفتاح على عالمنا القائم ـ وكأنها بداية المعرفة، لا تعود هناك أية وسيلة لتمييز مستوىً سابقٍ للحقائق عن مستوى للحقائق القائمة، وما يجب أن يكون عليه العالم عما هو فعلياً. إن وَحدة الحواس، التي كانت تُعتبر كحقيقةٍ مسبقةٍ، لم تعد إلاّ تعبيراً شكليّاً لاحتمال أساسيّ: هو واقع أننا في العالم، ـ إن تنوع الحواس، الذي كان يُعتبر «معطى» لاحقاً، ومن ضمنه الشكل الملموس الذي يأخذه في ذات إنسانية معيّنة، يظهر كأنه ضروري لهذا العالم، أي للعالم الوحيد الذي نستطيع أن نفكر به بتجرُّد؛ هذا التنوع يصبح إذن حقيقةً سابقةً. إن كلّ إحساسٍ، فضائيّ، لقد انضممنا إلى هذه الأطروحة ليس لأن الصفة كموضوع لا يمكن التفكير بها إلاّ في الفضاء، وإنما لأنها، كاتصال أوّلي مع الكائن، وكاستعادةٍ من قبل الذات الشاعرة لشكلٍ من الوجود الذي يعيّنه المحسوس، وكتعايش للشاعر والمحسوس، مكوِّنة لوسط من التعايش، أي لفضاء معيّن. إننا نقول بشكلٍ مسبق بأنه ليس هناك إحساسٌ دقيقٌ، وأن كلّ حواسيّة تفترض حقلاً معيّناً، ايّ تعايشات، ونستخلص من هذا بأن الأعمى عنده تجربة لفضاءٍ معين، وهذا ضد لاشولييه Lachelier. ولكن هذه الحقائق المسبقة ليست شيئاً آخر سوى تفسيرٍ لواقعٍ معيّنٍ: واقع التجربة الحواسيّة كاستعادة لشكلٍ معيّنٍ من الوجود، وهذه الاستعادة تحتوي أيضاً أنه في كلّ لحظة بإمكاني أن أصبح بكاملي تقريباً لمساً أو بصراً، وحتى إنني لا أستطيع أبداً أن أرى أو ألمس بدون أن يحتقن وعيي إلى حدٍّ ما ويفقد شيئاً من تَهَيُّئِه (استعداده). وهكذا فإن وحدة وتنوع الحواس هي حقائق من الصف ذاته. فالأسبقية هي الواقع المفهوم، البارز والذي يجري اللحاق به في كلّ نتائج منطقه الصامت، واللاحق هو الواقع المعزول والضمنيّ. قد يكون هناك تناقض في القول إن اللمس هو بدون فضائيّة، ومن المستحيل أن نلمس مسبقاً، دون أن نلمس في الفضاء، لأن تجربتنا هي تجربة لعالم معيّن. ولكن حشر التوجه اللمسيّ في كائنٍ شمولي معيّن لا يعبّر عن أية ضرورة خارجية للمس، فهو يجري عفوياً في التجربة اللمسية ذاتها، وفق نمطها الخاص. إن الإحساس كما تعطينا إياه التجربة لن يعود مادةً غير مباليةٍ ولحظةً مجرّدةً، وإنما إحدى مساحاتنا للاتصال مع الكائن، وبنية وعي، وبدل أن يكون لدينا فضاء وحيد، الشرط الشمولي لجميع الصفات، فإن لنا مع كلّ صفة منها شكلاً خاصاً للكينونة في الفضاء وإلى حد ما شكلاً خاصّاً لصنع الفضاء. ليس

الأمر متناقضاً ولا مستحيلاً في أن تشكّل كلّ حاسّةٍ عالماً صغيراً داخل العالم الكبير، وحتى إنها بسبب خصوصيتها ضرورية للكل وهي تَنفتح عليه.

وهكذا عندما تزول تميُّزات الأسبقية والتجريبي، الشكل والمحتوى، فإن الفضاءات الحواسيّة تصبح لحظاتٍ ملموسة لمجموعة شاملة هي الفضاء الوحيد، والقدرة للذهاب إليه لا تنفصل عن القدرة للانعزال عنه في فصل حاسةٍ معيّنة. عندما أكون في قاعةٍ تصدح فيها الموسيقى وأنا مغمض العينين أستمع، فعندما أفتحهما، يبدو لي الفضاء القابل للرؤية ضيّقاً بالنسبة للفضاء الآخر حيث كانت تنتشر الموسيقى، حتى ولو أبقيت عينيّ مفتوحتين خلال لعب المقطوعة، فإنه يتهيّأ لي أن الموسيقى ليست محتواةً في هذا الفضاء المحدود والضعيف. فهي تختطُ عبر الفضاء المرئيّ بُعْداً جديداً حيث تتدفق، وكأن الفضاء الصافي للأشياء المدرَكة، شأن ما يحدث عند المصابين بالهلاس، يضاف إليه شكل عجيب «فضاءٌ أسود» حيث هناك إمكانية لأشكال أخرى من الحضور. وكوجهة نظر الآخر على العالم بالنسبة لي، فإن المجال الفضائيّ لكلّ حاسةٍ هو بالنسبة للآخرين غير قابل للمعرفة إطلاقاً. وهو يحدّد فضائيتهم بالقدر ذاته. هذه الأوصاف التي لا تقدِّم للفلسفة النقدوية إلاّ طرائف تجريبيّة ولا تُعِدُّ الحقائق مسبقاً، تعود بالنسبة لنا لتأخذ أهمية فلسفية، لأن وحدة الفضاء لا يمكن أن توجد إلاّ في تشابك المجالات الحواسيّة وتداخلها الواحد فوق الآخر. هذا هو الذي يبقى صحيحاً في الأوصاف التجريبية للإدراك اللافضائيّ. إن تجربة العميان منذ الولادة الذين أجريت لهم عملية في العدسة لإعادة البصر إليهم، هذه التجربة لم تبيِّن أبداً ولن تبيِّن أن الفضاء بالنسبة لهم يبدأ مع البصر. ولكن المريض لا ينفك يندهل بهذا الفضاء البصريّ الذي وصل إليه، والذي تبدو التجربة اللمسيّة إزاءه بالغة الضعف والفقر بحيث إنه يعترف عن قناعةٍ بأنه لم تكن له تجربة مع الفضاء قبل إجراء العملية[19]. إن دهشة المريض وتردّده في العالم البصريّ الجديد حيث يدخل تبيِّن أن اللمس ليس فضائياً مثل البصر. «بعد العملية، كما يقال[20]، فإن الشكل كما يُعطى بواسطة البصر هو بالنسبة للمريض شيءٌ جديدٌ تماماً لم يجدوا له علاقة مع تجربتهم اللمسية». «يؤكد المريض بأنه يرى ولكنه لا يعرف ماذا يرى (...). فهو لا يتعرّف أبداً على يده كما هي، فهو لا يتكلم إلاّ أن بقعة بيضاء تتحرك»[21]. لكي يميّز الدائرة عن المستطيل بالنظر، عليه أن يتبع بعينيه طرف الصورة، كما كان يفعل ذلك بواسطة يده[22]، وهو يحاول دائماً أن يلتقط الأشياء التي نعرضها على نظره[23]. ماذا نستنتج من هذا؟. هل نستنتج أن التجربة اللمسية لا تُهيِّىء لإدراك الفضاء؟. ولكن إذا لم تكن فضائيّة أبداً، هل كان الشخص يمدّ يده نحو الشيء الذي نعرضه له؟. هذه الحركة تفترض أن اللمس ينفتح على وسطٍ هو على الأقل مماثلٌ لوسط المعطيات البصريّة. إن الوقائع تبرهن بخاصة أن البصر ليس شيئاً دون استخدامٍ معيّن للنظر. فالمرضى «يرون الألوان أولاً كما نشعر بالرائحة: فهي تُغْرِقنا وتؤثّر علينا، مع أنها لا تملأ شكلاً محدّداً ذا اتساعٍ محددٍ»[24]. فكلّ شيء في البداية مختلط ببعضه البعض وكلّ شيءٍ يبدو متحركاً. إن الفصل بين المساحات الملوّنة، والتعلّم الصحيح للحركة لا يأتيان إلاّ لاحقاً، عندما يكون الفرد قد فهم «ماذا يعني البصر»[25]، أي عندما يوجّه ويُجيل نظره مثل النظر وليس مثل اليد. هذا يدل أن كلّ عضوٍ من أعضاء الحواس يسأل الشيء على

طريقته، وأنه العامل لنموذج معيّن من التركيب، ولكن شريطة الاحتفاظ بكلمة فضاءٍ، كتعريفٍ اسمي، للدلالة على التركيب البصري، أننا لا نستطيع أن نرفض لمس الفضائيّة بمعنى التقاط التعايش. حتى الواقع القائل بأن البصر الحقيقيّ يتهيّأ خلال مرحلة انتقالية وبنوع من اللمس بالعينين، قد لا يُفهم إذا لم يكن هناك حقلٌ لمسيٌّ شبه فضائي، حيث تستطيع أولى الإدراكات البصرية أن تنخرط. فالبصر قد لا يتصل أبداً مباشرةً مع اللمس كما يجري ذلك عند الراشد السويّ إذا لم يكن اللمس، حتى المعزول بشكلٍ مصطنعٍ، منظماً بشكل يجعل أشكال التعايش ممكنة. إن الوقائع، أبعد من أن تستبعد فكرة فضاءٍ لمسيٍ، تبرهن على العكس بأن هناك فضاءً لمسياً بالغ الدقة بحيث إن تمفصلاته لا تدخل ولن تدخل أبداً مع تمفصلات الفضاء البصريّ في علاقة تَرادُف (مرادفة). إن التحليلات التجريبية تطرح بشكلٍ غامض مشكلةً حقيقيّةً. أنْ لا يستطيع اللمس مثلاً أن يحيط بشكلٍ متزامنٍ إلاّ بمساحةٍ ضعيفة ـ مساحة الجسد وأدواته ـ هذا الواقع لا يعني فقط عرض الفضاء اللمسيّ، إنه يغيِّر معناه. بالنسبة للذكاء ـ أو على الأقلّ بالنسبة لذكاءٍ معيّنٍ هو ذكاء الفيزياء الكلاسيكية، ـ التزامُن هو نفسه، أحَدَثَ بين نقطتين متجاورتين أو بين نقطتين متباعدتين، وعلى كلّ حال نستطيع أن نبني تباعاً، ومع تزامنات ذات مدىً قصير، تزامناً ذا مدىً كبيرٍ. ولكن بالنسبة للتجربة، فإن كثافة الزمن التي تدخل هكذا في العمليّة تغيِّر نتيجتها، ينجم عن ذلك «حركة» معيّنة في تزامن النقاط القصوى وفي هذا السياق يصبح مدى وجهات النظر البصرية بالنسبة للأعمى الذي استعاد بصره على أثر عملية، كشفاً حقيقيّاً، لأنه يبعث للمرة الأولى إلى تعرية التزامن البعيد ذاته. إن العميان الذي أُجريت لهم عملية لإعادة البصر يعلنون بأن الأشياء اللمسية ليست كلياتٍ فضائيّة حقيقيّة، وأن التقاط الشيء هو هنا مجرد «معرفة للعلاقة المتبادلة بين الأجزاء»، وبأن المستدير والمربع ليسا مُدْرَكيْن حقاً بواسطة اللمس بل يجري التعرّف عليهما وفق بعض «الإشارات» ـ وجود أو «غياب الحدود المسننة»[26]. هذا يعني أن الحقل اللمسيّ لا يمكن أن يكون له أبداً مدى الحقل البصريّ، والموضوع اللمسيّ ليس أبداً حاضراً بكامله في كلّ جزءٍ من أجزائه مثل الموضوع البصريّ، وبالاختصار اللمس ليس البصر. لا شك في أن الحديث يدور بين الأعمى والسويّ ومن المستحيل أن نجد كلمة واحدة، حتى في مصطلحات الألوان، لا ينجح الأعمى في إعطائها معنىً، على الأقل معنىً تصوّريّاً. فالأعمى في الثانية عشرة من عمره يحدد أبعاد الرؤية بشكلٍ جيّدٍ: «الذين يرون، يقول، هم على علاقة معي بواسطة حس مجهولٍ يغلّفني كليّاً عن بُعدٍ، يتبعني ويخترقني، وهو يضعني إذا جاز التعبير، تحت سيطرته منذ أن أستيقظ وحتى أنام»[27]. ولكن هذه التعيينات تبقى بالنسبة للأعمى ذات طابعٍ مفهومي وفي حدود الإشكالية، فهي تطرح سؤالاً يمكن للبصر وحده أن يجيب عليه. لذلك فالأعمى الذي يستعيد بصره بعد العملية يجد العالم مختلفاً عما كان يتوقعه[28]، كما نجد دائماً إنساناً مختلفاً عما كنا نعرفه عنه. إن عالم الأعمى وعالم السويّ يختلفان ليس فقط بكمية المواد التي يحتويانها، بل أيضاً بالبنية الإجمالية. فالأعمى يعرف تماماً باللمس ما هي الغصون وما هي الأوراق، ما هو الذراع وما هي أصابع اليد. وبعد إعادة البصر يتعجب من وجود «فرقٍ كبيرٍ» بين الشجرة والجسد البشريّ[29]. من المؤكد أن البصر لم يُضِف فقط تفاصيل جديدة على معرفة الشجرة. فالأمر

يتعلّق بشكل العرض وبنموذج التركيب الجديدين اللذين يغيّران صورة الشيء. فعلى سبيل المثال إن بنية الإضاءة /الشيء المُضاء لا تجد في المجال اللمسيّ إلاّ مماثلات لها غامضة بعض الشيء. لذلك فالمريض الذي يستعيد بصره بعد ثماني عشرة سنة من العمى يحاول أن يلمس شعاع الشمس[30]. إن الدلالة الشاملة لحياتنا ـ التي لا تشكّل الدلالة المفهوميّة سوى جزء منها ـ قد تكون مختلفةً لو كنا محرومين من البصر. هناك وظيفةٌ عامةٌ للإبدال والاستبدال تمكّننا من الوصول إلى الدلالة المجردة للتجارب التي لم نعِشْها وأن نتكلم مثلاً عما لم نَرَه. ولكن بما أن وظائف الاستبدال في الجسم ليست أبداً معادلةً تماماً للوظائف الملغاة بفعل البتر أو الجرح، ولا تعطي إلاّ مظهر التكامل، فإن الذكاء لا يؤمِّن بين التجارب المختلفة إلاّ اتصالاً ظاهراً، وتماسك العالم البصري مع العالم اللمسيّ عند الأعمى بالولادة الذي استعاد بصره. إن تكوين العالم المشترك بين جميع الحواس يجب أن يجري على الصعيد الحواسيّ بالذات، فاتحاد الدلالة بين التجربتين لا يكفي لتامين الالتحام بينهما في تجربةٍ واحدةٍ. فالحواس تتميّز عن بعضها البعض كما تتميّز عن العمليّة العقليّة، بمعنى أن كلّ حاسةٍ منها تقدّم معها بنية كينونة ليست أبداً قابلةً لتغيير موضعها تماماً. إننا نستطيع أن نتعرّف على ذلك لأننا رفضنا صُوَرِيَّة الوعي وجعلنا من الجسد ذات الإدراك (أو فاعل الإدراك).

إننا نستطيع الاعتراف بذلك دون أن نعرِّض وحدة الحواس. لأن الحواس تتصل في ما بينها. فالموسيقى ليست في الفضاء المرئيّ، ولكنها تلغمه وتشحنه وتغيّر مكانه، ولا يلبث أولئك المستمعون المرفهّون الذين يأخذون موقف القضاة ويتبادلون الكلمات والابتسامات، دون أن يدركوا بأن الأرض تنهار من تحتهم، أن يصبحوا كالمسافرين في باخرةٍ تتلاعب بها العواصف. فالفضاءان لا يتميّزان إلاّ على عمقِ عالمٍ مشتركٍ ولا يمكن أن يدخلا في تنافسٍ الا لأن لهما سويةً التوجّه ذاته نحو الكائن الشامل. فهما يتحدان في اللحظة ذاتها التي يتعارضان فيها. إذا أردت أن أنحبس في أحد حواسي وأن أنعكس مثلاً بكاملي في عينيّ وأسلم نفسي لزرقة السماء، فلا ألبث أن أفقد وعي النظر، وفي اللحظة التي أريد فيها أن أصبح بكاملي بصراً، لا تعود السماء تشكّل «إدراكاً بصرياً» لتصبح عالمي لهذه اللحظة فقط. فالتجربة الحواسيّة غير ثابتةٍ وهي غريبة عن الإدراك الطبيعي الذي يتمّ بواسطة كلّ جسدنا دفعةً واحدةً وينفتح على عالمٍ في ما بين الحواس. إن تجربة «الحواس» المنفصلة، مثل تجربة الصفة المحسوسة، لا وجود لها إلاّ في موقفٍ خاصٍ ولا يمكن استخدامها لتحليل الوعي المباشر. إنني جالس في غرفتي وأنظر إلى الأوراق البيضاء الموضوعة على طاولتي، بعضها مضاءٌ بنور النافذة والبعض الآخر في الظلّ، إذا لم أحلل إدراكي وإذا اكتفيت بالمشهد الإجمالي، أقول بأن جميع الأوراق تبدو لي متشابهة في بياضها. إلاّ أن بعض هذه الأوراق موضوعٌ في ظل الجدار. فكيف لا تبدو أقلّ بياضاً من الأوراق الأخرى؟. وأقرّر أن أنظر بشكلٍ أفضل. وأثبّت نظري على الأوراق، أي أضيِّق حقلي البصري. أستطيع أن أراقبها حتى من خلال علبة ثقاب تفصلها عن بقية الحقل، أو من خلال شاشةٍ مثقوبةٍ. فإذا استخدمت إحدى هاتين الوسيلتين أو اكتفيت بالمراقبة بالعين المجردة ولكن باعتمادٍ موقفٍ تحليلي[31]» فإن شكل الأوراق يتغيّر: فلا يعود أمامي ورقٌ أبيضٌ في الظلّ، بل مادةٌ رماديةٌ مائلةٌ إلى الزرقة، كثيفةٌ ومموضعة

بشكلٍ سيِّئٍ. وإذا عدت من جديد إلى النظرة الشمولية ألاحظ أن الأوراق المغطاة بالظلّ لم تكن أبداً مماثلةً للأوراق المُضاءة ولا حتى مختلفة عنها موضوعياً. فبياض الورق المغطّى بالظلّ ليس من فئة البياض الذي يتعارض مع السواد مثلاً[32]. لم تكن هناك أية صفة محدّدة، وقد أُبرزت الصفة بتثبيت عيناي على جزءٍ من الحقل البصريّ: عندها وعندها فقط أصبحت أمام حالةٍ معيّنةٍ حيث يغرق نظري فيها. ولكن ماذا يعني التثبيت؟. من جهة الموضوع يعني فصل المنطقة المركّز عليها عن بقية الحقل، أي إيقاف الحياة الشاملة للمشهد، الذي كان يعيّن لكلّ مساحةٍ مرئيّةٍ لوناً محدّداً، مع أخذ الإضاءة بالاعتبار؛ أما من جهة الذات، فيعني استبدال الرؤية الشاملة، التي يتكيّف نظرنا فيها مع كلّ المشهد ويترك نفسه يُخْتَرق من قبله، بالملاحظة الدقيقة، أي برؤيةٍ محليّةٍ تتحكم فيها الذات على هواها. فالصفة المحسوسة أبعد من أن تكون مشاركة بمعنى الإدراك، هي نتاج خاص لموقفٍ فضولي أو ملاحِظٍ. هذه الصفة تظهر عندما أتوجّه نحو نظري بالذات، بدل أن أتخلّى عن كامل نظري للعالم، وأتساءل ماذا أرى بالضبط؛ فهي غير موجودة في التعاطي الطبيعي لبصري مع العالم، إنها الجواب على سؤالٍ معيّنٍ من قبل نظري ونتيجة لرؤية ثانية أو نقديّة تعمل على معرفة ذاتها في خصوصيّتها، ونتيجة «لتركيز الانتباه على البصريّ المحض»[33]، الذي أمارسه، إما عندما أخشى أن أكون مخطئاً وإما عندما أريد أن أقوم بدراسةٍ علميّة للبصر. هذا الموقف يجعل المشهد يختفي: فالألوان التي أراها عبر الحاجز الذي يقلّص المشهد أو الألوان التي يحصل عليها الرسام عندما يغمض عينيه نصف إغماضة، ليست ألواناً ـ مواضيع ـ لون الحائط أو لون الورق ـ وإنما مساحات ملونة ليست بلا كثافة معيّنة، كلها مموضعة بشكلٍ غامضٍ على المسطّح الوهميّ نفسه[34]. وهكذا يوجد موقفٌ طبيعيٌّ للبصر حيث أتبنى قضية نظري وأسلّم نفسي بواسطته إلى المشهد: عندئذٍ تَتّحِد أجزاء الحقل في تنظيم يجعلها قابلةً للتعرُّف وللتعيين. فالصفة، الحواسيّة المنفصلة تحدث عندما أحطِّم هذا التَبَنْيُن الكلّي لبصري وعندما لا أعود ألتصق بنظري الذاتي وبدل أن أعيش البصر، أسأل نفسي عنه، أريد أن أجرِّب إمكانياتي فأحلُّ الرابط بين بصري والعالم وبيني وبين بصري من أجل أن أفاجئه وأصفه. في هذا الموقف، وبينما العالم يتبعثر إلى صفاتٍ محسوسةٍ، فإن الوحدة الطبيعية للذات المدرِكة تتحطّم وأصل إلى جهل نفسي كذاتٍ لحقل بصري، ولكن، كما في داخل كلّ حاسة، يجب إعادة إيجاد الوحدة الطبيعية، فإننا نُظْهِر «شريحة أصلية» من الشعور هي سابقة على انقسام الحواس[35]. فحسبما أركّز على موضوع معيّن أو أترك عينيّ تسرحان، أو أتخلى عن ذاتي كليّاً للحدث، فإن اللون ذاته يظهر لي كلونٍ سطحي، ـ فهو في مكانٍ محدّدٍ من الفضاء. ويمتدّ على موضوع معيّن ـ أو يصبح لوناً جويّاً منتشراً حول الموضوع؛ أو أشعر به في عينيّ وكأنه ارتعاش لنظري؛ أو يوصل أخيراً إلى كلّ جسدي الشكل ذاته للكينونة، فهو يَمْلَؤُني ولا يعود يستحق اسم اللون. يوجد كذلك صوتٌ موضوعيٌّ يَرِنُّ خارجاً عن ذاتي، في الآلة الموسيقية، صوتٌ جوّيٌ هو بين الموضوع وجسدي، صوتٌ يتردّد فيّ «كما لو أنني أصبحت المزمار أو ساعة الحائط»، والمرحلة الأخيرة حيث يختفي العنصر الصوتيّ ويصبح التجربة الدقيقة جداً لتبدُّل كلّ جسدي[36]. إن التجربة الحواسيّة لا تملك إلاّ هامشاً ضيّقاً: إما يرسم الصوت واللون،

بترتيبها الذاتيّ موضوعاً معيّناً، المنفضة أو الكمان، وهذا الشيء يتكلّم فوراً إلى كلّ الحواس؛ وإما، في الطرف الآخر من التجربة، يُستقبل الصوت واللون في جسدي، ويصبح من الصعب أن تُقْتَصر تجربتي على مجالٍ حواسي واحد فهي تفيض عفوياً نحو جميع المجالات الأخرى. والتجربة الحواسيّة، في المرحلة الثالثة التي كنا نصفها منذ لحظة لا تختص إلاّ «بتأكيدٍ» معيّنٍ يشير بالأحرى إلى اتجاه الصوت أو اتجاه اللون[37]. في هذا المستوى يصبح غموض التجربة واضحاً بحيث إن وتيرة سمعيّة معيّنة تدمج صوراً سينمائيّةً وتفسح المجال أمام إدراك الحركة، بينما بدون سند سمعي يصبح تتابع الصور نفسه بطيئاً للغاية لكي يُحدث الحركة الدائرية[38]. فالأصوات تغيِّر الصور المتتالية للألوان: فالصوت القويّ يقوِّيها وإيقاف الصوت يجعلها تتأرجح، والصوت المنخفض يجعل الأزرق غامقاً أو أكثر عمقاً[39]، ففرضية الثبات[40] التي تعيِّن لكلّ مثيرٍ إحساساً وإحساساً واحداً فقط تصبح أقل صحةً كلما اقتربنا من الإدراك الطبيعيّ. «بمقدار ما يكون السلوك عقليّاً وغير منحازٍ تصبح فرضيّة الثبات مقبولةً في ما يتعلّق بعلاقة المثير والاستجابة الحواسيّة المحددة، ويُقْتَصر المثير الصوتيّ مثلاً على الدائرة الخاصة التي هي هنا الدائرة السمعيّة[41]». إن التسميم بواسطة المسكالين Mescaline، لأنه يعطّل الموقف الحيادي ويترك الذات لحيويتها، يجب أن يشجّع تداعي الإحساسات Synesthésie. في الواقع، تحت تأثير المسكالين يعطي صوت المزمار لوناً أزرق مائلاً إلى الأخضر، وصوت ضابط السرعة الموسيقية يصبح في الظلمة بقعاً رمادية، فالفواصل الفضائيّة للبصر تتوافق مع الفواصل الزمانيّة للأصوات، وكبر البقعة الرمادية يتوافق مع حدّة الصوت، وعلوّها في الفضاء يتوافق مع علو الصوت[42]. فالشخص الواقع تحت تأثير المسكالين، يجد قطعة حديدٍ، يضرب مقبض النافذة، و«يقع السحر»، كما يقول: تصبح الأشجار أكثر اخضراراً[43]. ونباح الكلب يجذب الإضاءة بشكلٍ غير قابلٍ للوصف ويتردد صداه في القدم اليمنى[44]. كلُّ شيءٍ يجري وكأننا نرى «الحواجز المقامة بين الحواس تقع أحياناً خلال التطور[45]». من وجهة العالم الموضوعي، بصفاته الكثيفة، والجسد الموضوعيّ بأعضائه المنفصلة، تبدو ظاهرة تداعي الإحساسات غريبة. إننا نعمل إذن على تفسيرها دون أن نمسّ مفهوم الإحساس: يجب مثلاً الافتراض بأن الإثارات المحصورة في العادة في منطقةٍ من الدماغ ـ منطقة بصرية أو منطقة سمعية ـ تصبح قادرةً أن تتدخل خارج هذه الحدود، وهكذا تصبح صفةً غير محدّدة أو خاصةً مرتبطةٍ بصفةٍ خاصةٍ ومحدّدةٍ. إن هذا التفسير، أكان له ما يدعمه في فيزيولوجيا الدماغ أم لا[46]، لا يأخذ بالاعتبار تجربة تداعي الإحساسات، التي تصبح فرصةً جديدة لإعادة النظر في مفهوم الإحساس والفكر الموضوعيّ، لأن الشخص المعنيّ لا يقول لنا فقط بأن له في الوقت نفسه صوتاً ولوناً: إنه يرى الصوت بالذات في النقطة التي تتكوّن فيها الألوان[47]. هذه الصيغة حرفيّاً مجردةٌ من المعنى إذا حدّدنا البصر بالسند البصريّ والصوت بالسند الصوتيّ. ولكن علينا نحن أن نبني تعريفاتنا بشكل نجد فيه معنى لهذه الصيغة، لأن رؤية الأصوات أو سمع الألوان موجودان كظواهر. وهي أيضاً ليست ظواهر استثنائيّة. فالإدراك بتداعي الحواس هو القاعدة وإذا كنا لا نتبيّن ذلك فلأن المعرفة العلمية تحْرف التجربة ولأننا ننسى ما حفظناه عن النظر والسمع، وبشكل عن الشعور، لكي

الأشياء القريبة، أرى الصورتين تقتربان سويةً من الذي يجب أن يكون الشيء الموحّد، وتختفيان فيه. يجب ألاّ نقول هنا بأن التركيب (الدمج) يقوم على التفكير بالصورتين سويّةً وكأنهما صورتان لشيءٍ واحدٍ، إنه فعلٌ روحيٌ أو إدراكٌ مسبقٌ (حدس)، يجب أن يحدث بمجرد أن ألاحظ تماثل الصورتين، بينما في الواقع تُنْتَظر وحدة الشيء لفترة أطول من ذلك: حتى اللحظة التي يخفيهما فيها تثبيت الرؤية. فالموضوع الوحيد الواحد ليس طريقة معيّنة للتفكير بالصورتين، لأنهما لا تعودان تُغْطيان في اللحظة التي يظهر فيها هذا الموضوع. هل حصلنا على «اندماج الصورتين» عن طريق استعدادٍ فطري في الجهاز العصبيّ، لنقول في نهاية المطاف، إن لم يكن في الأعصاب الطرفية فعلى الأقل في المركز، بأننا لا نملك إلاّ إثارةً واحدةً تجري بواسطة العينين؟. ولكن الوجود البسيط لمركزٍ بصري لا يستطيع أن يفسّر الشيء الواحد، لأن الرؤية المضاعفة قد تحدث أحياناً. كما بالتالي الوجود البسيط لشبكيّتين بصريّتين لا يمكن أن يفسر الرؤية المضاعفة لأنها ليست ثابتة[54]. إذا استطعنا أن نفهم الرؤية المضاعفة وكذلك الشيء الواحد في البصر الطبيعيّ، فلن يكون ذلك بواسطة التنسيق الشراحي للجهاز البصري وإنما بواسطة عمله وباستخدام الذات النفس – فيزيائية لهذا الجهاز. هل نقول إذن بأن الرؤية المضاعفة تحْدُث لأن العينين لا تتقاربان في الموضوع الذي يشكّل على شبكيتي العينين صوراً متناظرة؟. وبأن الصورتين تذوبان في واحدة لأن التثبيت يقودهما إلى نقطتين متماثلتين في الشبكيَّتَيْن. ولكن تباعد وتقارب العينين هل هما سبب أم نتيجة للرؤية المضاعفة وللرؤية الطبيعية؟. فعند العميان منذ الولادة الذين استعادوا الرؤية عن طريق عمليّة جراحية، فإننا لا نستطيع القول، في الفترة التي تلي العملية، إذا كان عدم تنسيق العينين هو الذي يمنع الرؤية أو إذا كان غموض الحقل البصريّ هو الذي يدفع إلى عدم التنسيق ـ أو إذا كانوا لا يرون لأنهم لا يركّزون أم لا يركّزون لأنه لا يوجد شيءٌ لرؤيته. عندما أنظر إلى البعيد وأحد أصابعي الموضوع قرب عينَيّ يعكس صورته على نقطتين غير متناظرتين في شبكيتي، فإن موقع الصور على الشبكيّتَيْن لا يمكن أن يكون سبب حركة التثبيت (التركيز) التي تضع حدّاً للرؤية المضاعفة. لأنه كما لاحظ البعض[55]، إن تباين الصور لا وجود له في ذاته، فإصبعي يكوِّن صورته على مساحة معيّنة من شبكيَّتي اليسرى وعلى مساحةٍ من شبكيَّتي اليمنى ليست متناظرةً مع الأولى، ولكن المساحة المتناظرة للشبكيّة اليمنى هي مليئة أيضاً، هي الأخرى بالإثارات البصريّة؛ إن توزيع المثيرات على الشبكيّتين لا يفقد تناظره إلاّ بنظر الشخص الذي يقارن المجموعتين ويماثل بينهما. فعلى الشبكيَّتَيْن بالذات المُعتبرتَيْن كموضوعين، لا يوجد الا مجموعتين من المثيرات غير القابلة للمقارنة. قد يُجاب على ذلك بأن هاتين المجموعتين لا يمكن أن تتراكما، ولا أن نفسح المجال لرؤية أيّ شيءٍ، إلاّ إذا كان هناك حركة تركيز، وبهذا المعنى مجرّد وجودهما يخلق حالة من عدم التوازن. ولكن هذا بالضبط يعني القبول بما نحاول أن نبرهنه: بأن رؤية الشيء الواحد ليست مجرّد نتيجة للتركيز، فهي مسبوقة في فعل التركيز بالذات، أو كما يُقال إن تركيز النظر هو «عملٌ مستقبليٌ»[56]. فلكي يتّجه نظري إلى الأشياء القريبة ويركّز العينين عليها، يجب أن يشعر[57] بالرؤية المضاعفة على أنها عدم توازن رؤية غير كاملة، ويتّجه نحو الشيء الواحد كحل لهذا التوتر ولانهاء

الرؤية. «يجب أن «ننظر» لكي «نرى»[58]. إن وحدة الشيء في الرؤية بالعينين لا تنتج إذن من بعض المسارات القريبة التي قد تُحدِث في النهاية صورةً وحيدةً بمزج الصورتين الناجمتين كلّ واحدة عن عين واحدة. عندما ننتقل من الرؤية المضاعفة إلى الرؤية الطبيعيّة فإن الشيء الواحد يحلّ محلّ الصورتين وهو على ما يبدو ليس مجرّد تراكمهما: فهو من طبيعة مختلفة عنهما، وإذا جازت المقارنة فهو أصلب منهما. إن صورتَي الرؤية المضاعفة لا تلتصقان لتشكّلا صورة واحدة في الرؤية بالعنين ووحدة الشيء هي فعلاً وحدة قصديّة. ولكن، ـ ها نحن عند النقطة التي نريد الوصول إليها، ـ ليست هذه الوحدة وحدةً قصديّةً لهذا السبب. إننا نمرّ من الرؤية المضاعفة إلى الشيء الواحد ليس عن طريق تحرّي الفكر، ولكن عندما تتوقف العينان عن العمل كلّ واحدة لحسابها وتُسْتَخْدمان كعضو واحدٍ في نظرٍ وحيدٍ. ليست الذات الإبستيمولوجية (المتحليّة بالروح العلميّة) هي التي تُجري التركيب، إنه الجسد عندما يُقتلع من توزُّعه، ويتجمّع ويُجْمِل بجميع الوسائل نحو قسم واحد من حركته، وعندما يجري تصوّر قصدٍ وحيد فيه بواسطة ظاهرة التآزر. فنحن لا ننزع التركيب من الجسد الموضوعيّ إلاّ لنعطيه إلى الجسد الظواهريّ، أي إلى الجسد باعتبار أنه يُسقط من حوله «وسطاً»[59] معيّناً باعتبار أن أجزاءه تعرف بعضها البعض بشكلٍ دينامي وبأن اللواقط فيه تحتوي طريقةً لجعل إدراك الشيء ممكناً بواسطة تآزر هذه اللواقط. وعندما نقول إن هذه القصديّة ليست فكرة، فإننا نريد القول بأنها لا تجري في شفافية الوعي وتعتبر كلّ المعرفة الكامنة التي يملكها جسدي عن نفسه وكأنها مسألة قائمة. فالتركيب الإدراكي باستناده إلى الوحدة ما قبل المنطقية للصورة الجسديّة لا يملك سرَّ الشيء أكثر مما يملك سرَّ الجسد الذاتيّ، من أجل ذلك يتقدم الشيء المدرَك دائماً على أنه متعالٍ، لذلك يبدو أن التركيب يجري على الشيء بالذات، في العالم، وليس في النقطة الماورائية حيث الذات المفكرة، وبهذا يتميّز التركيب الإدراكي عن التركيب الفكريّ. عندما انتقل من الرؤية المضاعفة إلى الرؤية الطبيعيّة ليس لي فقط وعي بأنني أرى بالعينين الشيء نفسه، إن لي وعياً بأنني أتقدم نحو الشيء ذاته وأمتلك في النهاية حضوره المادي. فالصور المتأتية عن رؤيةٍ بعينٍ واحدةً تتيه بشكلٍ غامضٍ أمام الأشياء، فهي لم يكن لها مكان في العالم، وفجأة تنسحب إلى مكان معيّن من العالم وتغرق فيه مثل الأشباح، عند نور النهار تعود إلى ثقوب الأرض من حيث جاءت. فالشيء الناجم عن الرؤية بالعينين يمتص الصور بعينٍ واحدةٍ وفيه يجري التركيب، في وضوحه تتعرّف على ذاتها أخيراً كمظاهر لهذا الشيء. إن سلسلة تجاربي تُعطى وكأنها متلاقية ويحدث التركيب ليس باعتبار أن تجاربي تعبِّر جميعها عن ثابتٍ معيّنٍ وفي تماثل الشيء، ولكن باعتبار أنها جميعها تُلْتَقط من قبل آخر تجربةٍ وفي هُويّة الشيء. فالهُويّة بالطبع لا يمكن بلوغها إطلاقاً: كلّ جانب من الشيء يقع تحت إدراكنا ليس إلاّ دعوةً للإدراك إلى ما يتعداه وتوقفاً مؤقتاً في المسار الإدراكيّ. فلو جرى الوصول إلى الشيء بالذات لأصبح ملقىً أمامنا وبدون أية أسرار. فهو يتوقف عن وجوده كشيءٍ في اللحظة ذاتها التي نعتقد فيها أننا نمتلكه. فالذي يجعل «حقيقة» الشيء هو إذن بالضبط ما يمنعنا من امتلاكه. إن وجوب وجود الشيء وحضوره الذي لا جدال فيه والغياب المستديم الذي يلجأ اليه هما وجهان لا ينفصلان من التعالي. فالفكرانية تجهل هذا

الوجه وذاك، وإذا أردنا أن نأخذ في الحساب الشيء كعنصرٍ يتعالى عن مجموعة منفتحة من التجارب، يجب أن نعطي لذات الإدراك وحدة الصورة الجسدية نفسها المنفتحة وغير المحددة. هذا ما يعلمنا إياه التركيب للرؤية بالعينين. فلنطبِّقه على مسألة وحدة الحواس. هذه الوحدة لا تُفهم على أن الحواس اجزاء من كل تخضع للوعي الأصلي وإنما تفهم من خلال تدامج الحواس الذي لا يكتمل أبداً في جسمٍ واحدٍ عارفٍ. فالموضوع في ما بين الحواس بالنسبة للموضوع البصريّ هو كالموضوع البصريّ بالنسبة للصور بعينٍ واحدةٍ تجري في الرؤية المضاعفة[60] والحواس تتصل داخل الإدراك كما تتعاون اعينان في الرؤية. فرؤية الأصوات أو سماع الألوان تتحققان كما تتحقق وحدة النظر من خلال العينين: وذلك باعتبار أن جسدي موجود، ليس كمجموعةٍ من الأعضاء المتراصفة، وإنما كنظامٍ متآزرٍ كلّ وظائفه تُستعاد وترتبط في الحركة العامة للكائن في العالم، وباعتبار أنه الصورة الثابتة للوجود. هناك معنىً في القول إنني أرى أصواتاً أو أسمع ألواناً إذا كانت الرؤية أو السمع، ليست مجرد امتلاك لسنةٍ كثيفٍ، وإنما البرهان على نمطٍ للوجود وتناغمٍ جسدي مع هذا النمط، وبهذا تبدأ مشكلة تداعي الإحساسات تجد حلاً لها إذا كانت تجربة الصفة هي تجربة لنمط معيّن من الحركة أو من السلوك. عندما أقول إنني أرى الصوت فأعني بذلك أنه عند ارتجاج الصوت يحدث صدىً في كامل كينونتي الحواسية وبخاصة ذلك القطاع من ذاتي الذي يتأثّر بالألوان. فالحركة، باعتبارها ليست حركة موضوعية وتحركاً في الفضاء، وإنما كمشروع حركة أو «حركة مضمرة»[61] هي الركيزة لوحدة الحواس. فمن المعروف أن السينما الناطقة لا تضيف فقط إلى المشهد مرافقةً صوتيّةً، فهي تغيّر فحوى المشهد بالذات. عندما أحضر فيلماً مدبلجاً، لا ألاحظ فقط عدم التوافق بين الكلام والصورة، ولكن يبدو لي فجأةً بأن ما يُقال في اللغة الأخرى هو شيء آخر وبينما القاعة وأذناي تمتلئ بالنص المسموع فإنه ليس له وجود بالنسبة لي حتى وجود سمعي، وليس لي أذنان إلاّ لهذا الكلام الآخر الذي يأتي من الشاشة بلا ضجيج. إذا حدث عطل في الصوت يبقى الشخص الممثل بلا صوت ويستمرّ في القيام بحركات على الشاشة، ليس فقط معنى كلامه هو الذي ينقصني فجأةً، بل المشهد ذاته قد تغيّر أيضاً. فالوجه الذي كان مشرقاً يصبح مقطباً وكأنه وجه شخص منذهل وانقطاع الصوت يجتاح الشاشة على شكل نوعٍ من الذهول. إن الحركات والكلام بالنسبة للمشاهد ليست مصنَّفة في إطار دلالةٍ مثاليّةٍ، ولكنّ الكلام يستعيد الحركة والحركة تستعيد الكلام، فهما يتصلان في ما بينهما من خلال جسدي، وكالأوجه الحواسية لجسدي فهما ترمزان مباشرةً الواحدة تجاه الآخر لأن جسدي هو بالضبط نظام جاهز من المعادلات والتحويلات في ما بين الحواس. فالحواس تُترجم لبعضها البعض ولا تحتاج إلى مترجم، تفهم بعضها البعض دون أن تحتاج إلى المرور بالفكرة. هذه الملاحظات تعطي كلمة هيردير Herder كلّ معناها عندما يقول: «الإنسان هو كتلة حواسيّة مشتركة ودائمة، وهو تارةً يُلْمَس من هذه الجهة وطوراً من الجهة الأخرى[62]». فمع مفهوم الصورة الجسدية، ليست فقط وحدة الجسد هي التي تُعالَج بشكلٍ جديدٍ، بل أيضاً، ومن خلالها، وحدة الحواس ووحدة الموضوع. إن جسدي هو مكان أو بالأحرى المعاصر الزمني لظاهرة التعبير Ausdruck، فالتجربة البصريّة والتجربة السمعيّة

فيه ترسخّان بعضهما، وقيمتهما التعبيريّة هي أساس الوحدة السابقة للإسناد للعالم المدرَك، ومن خلالها أساس التعبير الكلاميّ Darstellung والدلالة الفكريّة Bedeutung[63]. إن جسدي هو الأرضية المشتركة لجميع الأشياء وهو، تجاه العالم المدرَك على الأقل، الأداة العامة «لفهمي» فهو الذي يعطي معنىً ليس فقط إلى الشيء الطبيعي، وإنما أيضاً إلى مواضيع ثقافيّة مثل الكلمات. إذا عرضنا كلمة على شخص خلال زمنٍ قصيرٍ جداً لكي يتمكّن من لفظ أحرفها، كلمة «ساخن» مثلاً، فإنها تثير نوعاً من تجربة الحرارة التي ترسم حولها ما يشبه الهالة الدلالية[64]. وكلمة «قاس»[65] تثير نوعاً من الصلابة في الظهر والرقبة، وهي ثانوياً تنعكس في الحقل البصريّ أو السمعي وتأخذ صورتها كإشارة أو كصوتٍ. فقبل أن تكون المؤشّر عن مفهوم فهي أولاً حدث يجتاح جسدي وتأثيراتها على جسدي تحدد منطقة الدلالة التي تنتسب إليها. لقد أعلن شخص عن سماع كلمة «رطب» بأنه شعر، عدا الإحساس بالرطوبة والبرودة، بتعديل كامل للصورة الجسدية، وكأن داخل الجسد يأتي إلى الأطراف وكأن حقيقة الجسد المتجمّعة حتى الآن في الذراعين والقدمين تعمل على إيجاد مركزٍ جديدٍ لها. فالكلمة لا تتميّز عن الموقف الذي تدفع إليه وهي فقط عندما يطول حضورها تظهر كصورة خارجيّة وتظهر دلالتها كفكرة. فالكلمات لها هيئة لأن لنا تجاهها، كما تجاه أي شخص، سلوكاً معيّناً يظهر فجاةً بمجرد ما تعطى لنا. «أحاول أن التقط كلمة أحمر في تعبيرها الحيّ، ولكنها ليست بالنسبة لي أولاً سوى طَرَفيَّة، فهي ليست أكثر من إشارةٍ إلى جانب معرفة دلالتها. فالكلمة ذاتها ليست حمراء، ولكن فجاةً الاحظ أن الكلمة تشقّ ممرّاً لها في جسدي. إنه الشعور ـ صعب الوصف ـ بنوع من الامتلا الأصمّ الذي يجتاح جسدي ويعطي في الوقت نفسه إلى تجويفة فمي شكلاً كروياً (الكلمة rot بالألمانية تقتضي ذلك). وبالتحديد، في هذه اللحظة، ألاحظ أن الكلمة على الورق تأخذ قيمتها التعبيريّة، وتأتي إلى أمامي في هالةٍ حمراء داكنة، بينما الحرف O يستدعي بشكلٍ آلي هذه التجويفة الكُروية التي شعرت بها قبلاً في فمي»[66]. هذا السلوك للكلمة يجعلنا نفهم بشكلٍ خاصٍ أن الكلمة هي بلا شك شيٌ ما نقوله، نسمعه ونراه «فالكلمة المقروءة ليست بنيةً هندسيّةً في قطاع من الفضاء البصريّ، إنها عرض لسلوكٍ معيّنٍ ولحركةٍ لسانيّةٍ معيّنةٍ في امتلائها الدينامي»[67]. أكان الأمر يتعلق بإدراك الكلمات أو بشكلٍ أعمّ بإدراك الأشياء «هناك موقفٌ جسديٌّ معينٌ، نمطٌ خاصٌ من التوتر الديناميّ ضروري لبَنْيَنَة الصورة؛ والإنسان ككلية دينامية وحيّة يجب أن يكون مُهيّأً لأن يرسم صورة في حقله البصريّ كجزءٍ من الجسم النفس ـ فيزيائي»[68]. وهكذا فإن جسدي ليس فقط شيئاً بين جميع الأشياء الأخرى، ومعقداً من الصفات المحسوسة بين غيره من المعقدات، إنه موضوعٌ حسّاسٌ تجاه كلّ المواضيع الأخرى، فهو صدىً لجميع الأصوات ويختلج لجميع الألوان، وهو الذي يمنح للكلمات دلالاتها الأولية بالطريقة التي يستقبلها بها. فالأمر ليس هنا تحويل دلالة كلمة «حارّ» إلى إحساسات بالحرارة، وفق الصيَغ التجريبية. لأن الحرارة التي أشعر بها عند قراءة كلمة«حار» ليست حرارة فعليّة. إن جسدي فقط هو الذي يستعدّ للحرارة، وهو إذا جاز التعبير يرسم شكل هذه الحرارة. وبالطريقة ذاتها عندما يُسَمَّى أمامي جزءٌ من جسدي أو أتصور هذا الجزء، فإنني أشعر في النقطة الموافقة لهذا الإسم بشبه إحساسٍ بأن

هذه النقطة قد لُمست، هذا الإحساس هو فقط بروز هذا الجزء من جسدي في الصورة الجسديّة الشاملة. إننا إذن لا نحوِّل دلالة الكلمة ولا حتى دلالة المدرَك إلى مجموعة من «الإحساسات الجسديّة»، ولكننا نقول عن الجسد باعتبار أن له «تصرفات» هو هذا الموضوع الغريب الذي يستخدم أجزاءه الخاصة كرمزٍ عامٍ للعالم، نستطيع بالتالي بواسطته أن «نعاشر» هذا العالم، و «نفهمه»، ونجد له دلالةً.

كلّ هذا، كما يقال، قيمته ولا شك تكمن في وصف المظهر. ولكن ماذا يهمنا إذا كانت هذه الأوصاف لا تعني في نهاية المطاف شيئاً يدفع إلى التفكير، وإذا كان التفكير يؤدي إلى التناقض في معانيها؟. فعلى مستوى الرأي السائد، الجسد الذاتيّ هو في الوقت نفسه موضوع مكوَّن ومكوِّن تجاه المواضيع الأخرى. ولكن إذا أردنا أن نعرف عمّا نتكلم، يجب أن نختار، وفي نهاية التحليل نضع الجسد الذاتيّ من جانب الموضوع المكوَّن. هناك أمر من اثنين: إما أعتبر نفسي في وسط العالم، منخرطاً فيه بجسدي الذي يُشحن بالعلاقات السببيّة، وعندها تصبح «الحواس» و «الجسد» أجهزة ماديّة ولا تعرف شيئاً البتة؛ فالشيء يكوِّن على الشبكيّات صورةً، والصورة الشبكية تبعث إلى المركز البصريّ صورةً أخرى، ولكن لا توجد هنا إلاّ أشياء للنظر ولا أحد ينظر، ونحال إلى ما لا نهاية من مرحلة جسدية إلى مرحلة أخرى، ونفترض في الأنسان «إنساناً مصغّراً» وفي هذا الأخير إنساناً آخر دون أن نصل أبداً إلى الرؤية؟ - وإما أنني أريد حقاً أن أفهم كيف توجد الرؤية، ولكن عندئذٍ عليّ أن أخرج من المكوَّن، مما هو في ذاته، وألتقط بالتفكير كائناً يستطيع الموضوع أن يوجد بالنسبة له. ولكن لكي يستطيع الموضوع أن يوجد في نظر الذات، لا يكفي أن تحيطه «الذات» بالنظر أو تلتقطه كما تلتقط يدي قطعة الخشب هذه، عليها أيضاً أن تعرف بأنها تلتقطه أو تنظر إليه، وأن تعرف نفسها ملتقطةً أو ناظرةً، وأن يكون فعلها مُعْطىً كلياً لها وأن لا تكون هذه الذات أخيراً غير الذي يعي كينونته، بدون هذا قد نلتقط الموضوع أو ننظر إليه كشاهدٍ ثالثٍ، ولكن الذات المزعومة لعدم وعيها لذاتها قد تتعثر في فعلها ولا تعي شيئاً. لكي تكون هناك رؤيةٌ للشيء أو إدراكٌ لمسيٌّ للشيء سوف ينقص دائماً الحواس ذلك البُعد من الغياب، هذا اللاواقع الذي به يمكن للذات أن تكون معرفةً لذاتها والموضوع أن يوجد بالنسبة لها. إن وعي المرتبط يفترض مسبقاً وعي الرابط ووعي فعل الربط، ووعي الموضوع يفترض مسبقاً وعي الذات أو بالأحرى أنهما مرادفان. إذا كان هناك إذن وعيٌ لشيءٍ ما، فهذا يعني أن الذات ليست شيئاً أبداً و«الإحساسات»، و«مادة» المعرفة ليست لحظاتٍ من الوعي أو من سكان الوعي، فهي من جانب المكوَّن. ماذا تستطيع معالجاتنا ضد هذه البديهيات وكيف بإمكانها أن تتخلص من هذا التعاقب؟. لنعُد إلى التجربة الإدراكيّة. إنني أدرك هذه الطاولة التي أكتب عليها. هذا يعني، من بين ما يعنيه، أن فعلي الإدراكي يشْغلُني وهو يشغلني كفايةٍ بحيث إني لا أستطيع، بينما أنا أدرك الطاولة فعلاً، أن أدرك نفسي في فعلِ إدراكي لها. فعندما أركّز على هذا الإدراك الأخير، فإنني أتوقف، إذا جاز التعبير، عن الغوص في الطاولة بواسطة نظري، إنني أعود إلى ذاتي التي تدرك وأتنبّه عندئذٍ بأن إدراكي قد اجتاز بعض المظاهر الذاتيّة وفسّر بعض «إحساساتي»، ويظهر أخيراً من وجهة تاريخي الفردي. إنني من خلال المرتبط أعي بشكلٍ ثانوي نشاط

الارتباط وذلك باعتمادي الموقف التحليلي أجزِّىء الإدراك إلى صفات وإلى إحساسات، ولكي أتوصل انطلاقاً منها إلى الموضوع حيث كنت مرمياً، فأنا مُجبرٌ على افتراض فعل تركيبٍ هو العكس تماماً لتحليلي. إن فعلي الإدراكي، بسذاجته لا يجري هذا التركيب بنفسه، فهو يستفيد من عملٍ سابقٍ، من تركيبٍ عام قائم بشكلٍ نهائيّ، وهذا ما أُعبِّر عنه بالقول إنني أدرك بواسطة جسدي أو بواسطة حواسي، وحواسي هي بالضبط تلك المعرفة العاديّة للعالم، ذلك العلم الضمنيّ أو المترسِّب. فلو كان وعيي يكوِّن حالياً العالم الذي يدركه، لما كان بينه وبين العالم أية مسافةٍ ولا أيّ تفاوتٍ ممكنٍ، لكان وعيي يخترق العالم حتى في تمفصلاته السريّة ولكانت القصديّة تنقلنا إلى قلب الموضوع، وفي الوقت ذاته لا يكون للمدرَك كثافة الحاضر، والوعي لا يضيع ويلتصق به. فنحن على العكس لنا وعيٌ لموضوع لا يُستنفد ونحن غائصون فيه لأن بينه وبيننا توجد هذه المعرفة الكامنة التي يستخدمها نظرنا، والتي تجعلنا نفترض بأن التطور العقلي ممكن وأنه يبقى دائماً دون إدراكنا. إذا كان كلّ إدراك، كما قلنا، شيئاً خفيّاً، فذلك لأنه يستعيد مكتسباً معيّناً لا يُشكّك فيه. فالذي يدرك ليس منبسطاً أمام نفسه كما يجب أن يكون عليه الوعي، فهو ذو كثافةٍ تاريخيّةٍ. يستعيد تقليداً إدراكياً وأمام مواجهةٍ مع حاضرٍ معيّنٍ. إننا في الإدراك لا نفكّر بالموضوع ولا نفكر أنفسنا كمفكّرين، نحن للموضوع ونختلط مع هذا الجسد الذي يعرف عنه أكثر مما نعرف عن العالم، عن الدوافع وعن الوسائل التي في حوزتنا لإجراء تركيب هذا الموضوع. من أجل ذلك قلنا مع هيردير Herder إن الإنسان هو مجموعة حواسية مشتركةٍ. في هذه الشريحة الأصلية للشعور التي نجدها شريطة أن نتوافق حقاً مع فعل الإدراك وأن نتخلى عن الموقف النقديّ، فإنني أرى وحدة الذات ووحدة الشيء أمام مختلف الحواس، إنني لا أفكر بهما كما يفعل ذلك التحليل التأملي والعلم. - ولكن ما هو هذا المرتبط دون ارتباط وما هو هذا الموضوع الذي ليس بعدُ موضوعاً لشخص معيّن؟. إن التفكير النفساني، الذي يطرح فعل إدراكي كحدثٍ من تاريخي، يمكن أن يكون ثانوياً. ولكن التفكير المتعالي، الذي يكتشفني كمفكّرٍ لازمني للموضوع، لا يُدخل شيئاً فيه لم يكن موجوداً في السابق: فهو يكتفي بصياغة ما يعطي معنى «للطاولة»، «للكرسي»، وما يجعل بنيتهما ثابتة ويجعل تجربتي للموضوعية ممكنة. وأخيراً، ماذا يعني عيش وحدة الموضوع أو الذات، إن لم يكن صنعها؟. حتى ولو افترضنا بأن هذه الوحدة تظهر مع ظاهرة جسدي، ألا يجب أن أفكّر بها في الجسد لكي أجدها فيه وأقوم بتركيب هذه الظاهرة ليصبح لي معها تجربة؟. - إننا لا نعمل على استخراج الشيء لذاته من الشيء في ذاته، ولا نعود إلى شكلٍ معيّنٍ من التجريبيّة، والجسد الذي نعهد إليه تركيب العالم المدرَك ليس مُعْطىً محصناً ولا شيئاً نتلقاه بشكلٍ سلبي. ولكن التركيب الإدراكي هو بالنسبة لنا تركيبٌ زمنيٌّ، والذاتية، على مستوى الإدراك، ليست شيئاً غير الزمانية وهذا الذي يسمح لنا بأن نترك لذات الإدراك كثافتها وتأريخيتها. أفتح عينيّ على طاولتي، وعيي مشبع بالألوان وبالانعكاسات المبهمة، وهو لا يكاد يتميّز عما يُقَدَّم إليه، وينبسط من خلال جسده في المشهد الذي ليس بعدُ مشهداً لشيءٍ. فجأةً أركّز على الطاولة التي ليست هنا بعدُ، أنظر إلى البعيد بينما لا يوجد حتى الآن عمق، جسدي يتركّز على موضوع لا يزال مضمراً ويحيط بمساحاته المحسوسة لكي يجعله راهناً. أستطيع هكذا أن

أضع في مكانه في العالم الشيء الذي كان يلمسني، لأنني أستطيع بتراجعي في المستقبل أن أرسل إلى الماضي المباشر الهجوم الأول للعالم على حوسي وأتوجّه نحو الشيء المحدّد كما نحو مستقبلٍ معيّنٍ قريبٍ. إن فعل النظر هو مستقبلي بشكل لا انقسام فيه، لأن الموضوع هو في نهاية حركتي التركيزيّة، وهو استرجاعي، لأنه سيعتبر نفسه كسابقٍ لظهوره، مثل «المثير» والدافع أو المحرك الأول لكلّ مسارٍ منذ بدايته. إن التركيب الفضائيّ وتركيب الموضوع يستندان إلى هذا الانتشار للزمن. ففي كلّ حركة تركيز يجمع جسدي الحاضر والماضي والمستقبل سويّةً ويعتصر من الزمن، أو بالأحرى يصبح هذا المكان من الطبيعة حيث الأحداث، وللمرة الأولى، بدل أن تتدافع في الكائن، تُسْقِط حول الحاضر أفقاً مزدوجاً من الماضي والمستقبل وتتلقى توجيهاً تاريخيّاً. يوجد هنا نوع من الاستلهام، ولكن ليس تجربة مطبِّع أزلي. إن جسدي يتملّك الزمن ويوجد الماضي والمستقبل للحاضر، فهو ليس شيئاً، يصنع الزمن بدل أن يتلقّاه. ولكن كلّ فعل تركيز يجب أن يتجدّد وإلاّ يقع في اللاوعي. فالموضوع لا يبقى صافياً أمامي إلاّ إذا استعرضته بعينيّ. فالإحاطة هي صفة أساسية للنظر. فالتأثير الذي يمنحنا إياه على جزء من الزمن، والتركيب الذي يجريه، هما ذاتهما ظاهرتان زمنيتان، تمضيان ولا تستطيعان البقاء إلاّ إذا أُعيد التقاطهما في فعلٍ جديدٍ هو بدوره فعلٌ زمنيٌّ. فالادعاء بالموضوعية لكلّ فعلٍ إدراكي يُستعاد من قبل الفعل التالي، ويخيب من جديد. ومن جديد يُستعاد. هذا الفشل المستديم للوعي الإدراكي كان متوقعاً منذ بدايته، إذا كنت لا أستطيع أن أرى الشيء إلاّ بأبعاده في الماضي، فذلك، كما في الهجوم الأول للموضوع على حواسي، لأن الإدراك الذي يليه يشغل ويحجب هو أيضاً وعيي وهو إذن سوف يمرّ بدوره، ولأن ذات الإدراك ليست أبداً ذاتيةً مطلقةً، فهي مهيّأةٌ لتصبح موضوعاً بالنسبة لأنا لاحقة. فالإدراك هو دائماً في عالم المجهول «on». فهو ليس فعلاً شخصياً قد أعطي به من نفسي معنىً جديداً لحياتي. فالذي يعطي، في الاستكشاف الحواسيّ، ماضياً إلى الحاضر ويوجّهه نحو المستقبل، ليس أنا كذاتٍ مستقلة، بل أنا باعتبار أن لي جسداً وأعرف أن «أنظر». فالإدراك، بدل أن يكون له تاريخٌ حقيقيٌّ، يشهد على «ما يسبق التاريخ» فينا ويجدّده، وهذا أيضاً أساسيٌّ للزمن؛ لن يكون هناك الحاضر، أي المحسوس بكثافته وغناه الذي لا يُستنفد، إذا لم يكن الإدراك قد حَفظ، على حد تعبير هيغل، الماضي في عمقه الحاضر وجمَّعه في هذا العمق. فالإدراك لا يُجري حالياً تركيب موضوعه، ليس لأنه يتلقاه سلبياً، على الطريقة التجريبية، وإنما لأن وحدة الموضوع تظهر بواسطة الزمن، ولأن الزمن يفلت كلما يُعاد التقاطه. هناك تداخلٌ واستعادةٌ إذن، بفضل الزمن، للتجارب السابقة في التجارب اللاحقة، ولكن ليس هناك أبداً امتلاكٌ مطلقٌ لأنا من قِبَل أناه لأن تجويف المستقبل سيُملأ دائماً بحاضرٍ جديدٍ. ليس هناك موضوع مربوطٌ بدون ارتباط وبدون ذات، وليست هناك وحدةٌ بدون توحيدٍ، ولكن كلّ تركيبٍ هو في الوقت نفسه محلَّلٌ ومركّبٌ من جديدٍ بواسطة الزمن الذي، بحركةٍ واحدةٍ، يشكّك فيه ويؤكّده لأنه يُنتج حاضراً جديداً يحتفظ بالماضي. إن تعاقب المطبَّع والمطبِّع يتحول إذن إلى جدليّة الزمن المكوَّن والزمن المكوِّن. إذا توجّب علينا أن نحلّ المشكلة التي طرحناها على أنفسنا ـ مشكلة الحواسيّة، أي الذاتيّة المنتهية ـ فسيكون ذلك بالتفكير حول الزمن وتبيان

كيف أنه لا وجود له إلاّ بالنسبة لذاتيّة معيّنة، لأن بدونها، الماضي في ذاته لا يعود له وجود والمستقبل في ذاته لم يوجد بعدُ، وبالتالي لن يعود هناك زمنٌ - وكيف إذن تكون هذه الذاتيّة الزمن ذاته، كيف نستطيع القول مع هيغل بأن الزمن هو وجود الروح، أو نتحدث مع هوسيرل عن تكوينٍ ذاتيّ للزمن.

حتى الآن، إن المعالجات السابقة والتي سوف تلي تجعلنا نألف نوعاً جديداً من التفكير ننتظر منه الحل لمشكلاتنا. بالنسبة للفكرانيّة، يعني التفكير إبعادَ أو موضعة (جعله موضوعاً) الإحساسِ وإبرازاً في مقابله ذاتاً (فاعلاً) فارغةً تستطيع أن تجوب هذا التنوع وتتمكن أن توجد بالنسبة له. فبقدْر ما تُطهِّر الفكرانيّة الوعي بإفراغه من أية كثافة، تجعل من الهيولى Hylé شيئاً حقيقيّاً وتصوّراً لمحتويات ملموسة، فلقاء هذا الشيء والروح يصبح غير معقول. إذا أجيب على ذلك بأن مادة المعرفة هي نتيجة للتحليل ويجب ألاّ تُعالَج كعنصرٍ حقيقي، فإنه يجب القبول بالتالي بأن الوحدة التركيبيّة للإدراك الأوّليّ هي أيضاً صياغة مفهوميّة للتجربة، وأنها يجب ألاّ تتلقّى قيمة أصلية، وأن نظرية المعرفة في النهاية يجب إعادة النظر فيها. إننا نوافق من جهتنا بأن مادة وصورة المعرفة هما نتيجتان للتحليل. إنني أطرح مادةً للمعرفة عندما أعتمد تجاهها موقفاً نقدياً، متخليّاً عن الإيمان الأصليّ للإدراك، وأتساءل «ماذا أرى حقاً». إن مهمة التفكير الجذري، أي ذلك الذي يريد أن يفهم ذاته، تقوم بشكلٍ مفارقٍ على إعادة إيجاد التجربة اللامنعكسة للعالم لكي تعيد فيها وضع موقف التحقق والعمليات التأمليّة، ولإظهار التفكير التأملي كإمكانيّةٍ من إمكانيات كينونتي. ماذا لدينا إذن في البداية؟. ليس بالطبع معطىً متعدداً مع إدراك أوّليّ تركيبي يستعرضه ويخترقه من جهة إلى جهة، وإنما لدينا حقلٌ إدراكيٌّ عمقَه العالم. لا شيء هنا يدخل في موضوعة جاهزة. فلا الموضوع ولا الذات هما مطروحان، ليس لدينا في الحقل الأصليّ فسيفساء من الصفات بل هيكليّة شاملة توزِّع القيم الوظيفيّة وفق متطلبات المجموع، وعلى سبيل المثال، كما رأينا، الورق «الأبيض» في الظلّ ليس أبيض بمعنى الصفة الموضوعيّة، ولكن يُقيَّم كالأبيض. وما ندعوه إحساساً ليس إلاّ إدراكاً بسيطاً، وكنمطٍ للوجود، لا يستطيع، شأن أيّ إدراك، أن ينفصل عن عمقٍ، هو في النهاية العالم. وبالتالي كلُّ فعلٍ إدراكيّ يُظهر ذاته وكأنه مقتطعٌ من التصاقه الشامل بالعالم. في مركز هذه المنظومة هناك قدرةٌ على تعليق الاتصال الحيويّ أو على الأقلّ تعليقه، بإسناد نظرنا إلى جزء من المشهد وتخصيص كامل الحقل الإدراكي له. يجب ألاّ نحقق في التجربة الأوّليّة، كما رأينا، التحديدات التي سوف نحصل عليها في الموقف النقديّ، وألاّ نتكلم بالتالي عن تركيبٍ راهنٍ بينما المتعدد لم يتجزّأ بعدُ. هل يتوجب علينا إذن رفض فكرة التركيب وفكرة مادة المعرفة؟. هل نقول بأن الإدراك يكشف الأشياء كالنور الذي يضيئها في الليل، هل نستعيد لحسابنا تلك الواقعيّة التي تتخيّل النفس، كما كان يقول مالبرانش، خارجة من العينين لتزور الأشياء في العالم؟. إن هذا قد لا يخلّصنا حتى من فكرة التركيب، لأنه لإدراك مساحةٍ معيّنةٍ مثلاً لا يكفي أن نزورها، يجب أن نحفظ لحظات المسار ونربط نقاط المساحة الواحدة بالأخرى. ولكننا رأينا أن الإدراك الأصليّ هو تجربةٌ غير نظريّة، وهي سابقةٌ للموضوعيّة وللوعي. فلنقل إذن بشكلٍ مؤقّتٍ بانه توجد مادةٌ للمعرفة ممكنة فقط. من كلّ نقطة من الحقل

الأوّليّ تذهب مقاصد، فارغة ومحددة؛ بإنجاز هذه المقاصد يتوصل التحليل إلى موضوع العلم، إلى الإحساس كظاهرةٍ خاصةٍ، إلى الذات المحضة التي تطرح هذا وذاك. هذه الحدود الثلاثة ليست إلاّ في أفق التجربة الأوّلية. إن المثال التأمليّ للفكر النظريّ يتأسس في تجربة الشيء. فالتفكير (التأمل) لا يلتقط إذن معناه الكامل بذاته إلاّ إذا ذكر الأساس اللامنعكس الذي يفترضه مسبقاً، والذي يستفيد منه ويشكل بالنسبة له ما يشبه الماضي الأصليّ، الماضي الذي لم يكن أبداً حاضراً.

الهوامش

(1) La Stucture du comportement p. 201.

(2) المرجع نفسه.

(3) GOLSTEIN et ROSENTHAL, Zum problem der wirung der Farben auf den organismus p. 3 - 9

(4) المرجع نفسه ص 23

(5) المرجع نفسه

(6) المرجع نفسه ص 23

(7) KANDINSKY, Form und Farbe in der Maleri, GOETHE, Farbenlehse, مذكور عند غولد شتاين المرجع السابق.

(8) المرجع نفسه، غولد شتاين ص 23 - 25

(9) WERNER, Untersuchungen über Empfindung und Empfinden, I, p. 158

(10) المرجع نفسه.

(11) المرجع نفسه ص 159.

(12) WERNER Ueber die Ausprägung von Tongestalien

(13) WERNER, Untersuchungen... p. 160

(14) المرجع السابق نفسه ص 158

(15) KOEHLER, Die physischen Gestalten p. 180

(16) لقد رأينا في مكانٍ آخر بأن الوعي من الخارج لا يستطيع أن يكون شيئاً لذاته (Structure du comportement، ص 168 وما يليها). وبدأنا نرى الآن أن الأمر لا يختلف بالنسبة للوعي من الداخل.

(17) Husserl, Méditations cartésienues p. 33

(18) مثلاً Formal und Transzendentale Logik, p. 226

(19) لقد أعلن أحد الأشخاص بأن المفاهيم الفضائية التي كان يعتقد بأنه يملكها قبل العملية لم تكن تعطيه تصوّراً حقيقيّاً للفضاء وهي لم تكن إلاّ «معرفةً مكتسبةً بواسطة عمل الفكر». VON SENDEN, Raum und Gestaltanffassung beioperierten Blindgeborenen vor und nach der operation p. 23 إن اكتساب البصر يؤدي إلى إعادة تنظيم عامة للوجود الذي يهم اللمس هو أيضاً. إن مركز العالم ينتقل، والصورة اللمسية تُنسى، والتعرُّف بواسطة اللمس هو أقل ضمانة، والمجرى الوجودي يمرّ بعد الآن عن طريق البصر، وعن هذا اللمس الذي ضَعُفَ يتكلم المريض.

(20) المرجع نفسه، ص 36.

(21) المرجع نفسه، ص 93

(22) المرجع نفسه، ص 102 - 104.

(23) المرجع نفسه، ص 124.

(24) المرجع السابق، ص 113.

(25) المرجع السابق، ص 123.

(26) المرجع السابق، ص 29.

(27) المرجع السابق، ص 45.

(28) المرجع السابق.

(29) المرجع السابق، ص 50.

(30) المرجع السابق، ص 186.

(31) Gelb, Die Farbenkonstanz der Sehdinge p. 600

(32) المرجع نفسه، ص 617.

(33) مذكور عند GELB، المرجع المذكور ص 6

(34) المرجع نفسه.

(35) WERNER, Untersuchungen... p. 155

(36) المرجع نفسه ص 157

(37) المرجع نفسه، ص 162.

(38) ZIETZ und WERNER, Die dynamische Struktur der bewegung

(39) WERNER، المرجع المذكور ص 163

(40) أنظر المقدمة ـ المقطع الأول.

(41) WERNER، المرجع المذكور نفسه ص 154

(42) STEIN, Pathologie der wahrnehmung p. 422

(43) MAYER - GROSS et STEIN, Ueber einige Ahänderungen der Sinnestatigkheit in Meshkalinrausch p. 385

(44) و (45) المرجع نفسه.

(46) من الممكن مثلاً أن نلاحظ تحت تأثير المسكالين تغيّراً في فترات الإثارة. هذا الواقع قد لا يشكّل أبداً تفسيراً لتداعيات الإحساسات بواسطة الجسد الموضوعيّ، إذا كان، كما سنرى، تراكم صفات محسوسة متعدّدة لا يستطيع أن يُفْهمنا التناقض الإدراكي كما يُعطى لنا في تجربة تداعي الإحساسات. إن تغيّر فترات الإثارة لا يمكن أن يكون سبب تداعي الإحساسات وإنما التعبير الموضوعيّ أو دليل الحدث الشامل والأكثر عمقاً الذي ليس له مقرّه في الجسد الموضوعيّ والذي يهمُّ الجسد الظواهريّ كوسيلةٍ لنقل الكائن إلى العالم.

(47) WERNER، المرجع المذكور ص 163

(48) SCHAPP, Beiträge zur phänomenologie der wahrnehmung p. 23

(49) المرجع نفسه، ص 11.

(50) المرجع نفسه، ص 21 وما يليها.

(51) المرجع السابق، ص 32 - 33

(52) SPECHT, Zur phänognenologie und Morphologie der wahrnehmung p. 23

(53) ALAIN, 81 chapitres sur l'Esprit et les passions p. 38

(54) «إن تلاقي الأعصاب الموصلة كما توجد ليست شرطاً بعدم تمييز الصور في الرؤية بالعينين، لأن منافسة الرؤية البسيطة بعينٍ واحدةٍ يمكن أن تحدث وفصل الشبكتين لا يأخذ في الحساب تمييزهما عندما يحدث، لأنه من الناحية الطبيعيّة إذا بقي كلّ شيء على حاله في اللاقط والموصلة، فإن هذا التمييز لا يحدث». R. Dejean, Etude psychologique de la distance dans la vision p. 74.

(55) KOFFKA, Some problems of space perception p. 179

(56) Déjean المرجع السابق، ص 110 - 111 يقول المؤلف: «النشاط المستقبليّ للفكر». وحول هذه النقطة سوف نرى أننا لا نوافقه.

(57) إننا نعلم أن النظرية الشكليّة تجعل هذا المسار الموجّه يرتكز على ظاهرة فيزيائيةٍ معيّنةٍ في «منطقة الاختلاط». لقد قلنا في مكان آخر إنه لأمر متناقض أن نذكّر عالم النفس بتنوع الظواهر أوا لبنى ونفسّرها جميعاً من خلال بعض منها فقط، أي كما الحال هنا من خلال الأشكال الفيزيائيّة. فالتركيز كشكلٍ زماني ليس واقعاً فيزيائياً أو فيزيولوجياً لهذا السبب البسيط أن كلّ الأشكال تنتمي إلى العالم الظواهريّ. أنظر: Structure du comportement، ص 175 وما يليها و 191 وما يليها.

(58) Dejean المرجع السابق.

(59) BUYTENDIJK et PLESSNER, Die Deutung des mimischen Ausdrucks, p. 81

(60) صحيح أن الحواس يجب ألاّ توضع على المستوى نفسه، وكأنها كلها قادرة بشكل متساوٍ أن تكون موضوعية ومنفتحة على القصدية. فالتجربة لا تعطينا الحواس وكأنها متعادلة: يبدو لي أن التجربة البصرية هي صحيحة أكثر من التجربة اللمسيّة، فهي تتلقى حقيقتها في ذاتها وتضيف إليها، لأن بنيتها أغنى تقدّم لي أشكالاً من الكينونة لا يُشَكّك فيها

بالنسبة للمس. إن وحدة الحواس تتحقق أفقياً (عرضياً)، بسبب بنيتها الخاصة. ولكننا نجد شيئاً مشابهاً في الرؤية بالعينين، إذا كان صحيحاً بأن لنا «عيناً قائدة» والأخرى تتبع لها. هذان الواقعان ـ استعادة التجارب الحواسية في التجربة البصرية واستعادة وظائف عين من قبل العين الأخرى ـ يبرهنان أن وحدة التجربة ليست وحدةً شكليّة، وإنما هي تنظيم أصيل.

(61) PALAGYI, STEIN

(62) مذكور عند فرنير في مرجع سابق ص 152 WERNER

(63) التمييز بين Darstellung, Ausdruck و Bedeutung هو من عمل كاسيرير CASSIRER, philosophie der symbolischen Formen, III

(64) WERNER، مرجع سابق ص 160

(65) الكلمة الألمانية هي Hart.

(66) WERNER, Untersuchungen über Empfindung und Empfinden, II, Die Rolle der Sprachempfindung im prozess der Gestaltung ausdrucksmässig erlebter Wörter, p. 238

(67) المرجع نفسه، 239. فما قلناه عن الكلمة هو صحيح أيضاً عن الجملة. فقبل أن نقرأ الجملة حقاً نستطيع أن نقول بأن ذلك «أسلوبٌ صحفيٌّ»، أو أنها جملة «عارضة». (ص 251 - 253). إننا نستطيع أن نفهم جملة معيّنة أو على الأقل أن نعطيها معنىً معيّناً بالذهاب من الكلّ إلى الأجزاء. وذلك، ليس كما يقول برغسون، بتكوين فرضية، حول الكلمات الأولى، ولكن لأن لنا عضو اللغة الذي يتحد بالهيكليّة اللغوية التي تُعرض عليه كما تتجه أعضاء حواسنا نحو المثير وتتناغم معه.

(68) المرجع نفسه، ص 230.

الفصل الثاني

الفضاء

لقد رأينا بأن التحليل لا يحقّ له أن يطرح مادةً للمعرفة لحظة قابلة للفصل فكريّاً، وبأن هذه المادة، في اللحظة التي نحققها بها بواسطة فعلٍ تفكيري واضحٍ، تكون قد ارتبطت بالعالم. إن التفكير لا يسير بالعكس على الطريق الذي اجتازه التكوين، والمرجع الطبيعيّ للمادة في العالم يقودنا إلى مفهوم جديدٍ للقصديّة، لأن المفهوم الكلاسيكي[1]، الذي يعالج تجربة العالم كفعلٍ للوعي المكوِّن، لا ينجح بعمل إلاّ بالقدْر الذي يحدِّد فيه الوعي كلا كائنٍ مطلقٍ وبالتالي يطرد محتوياته إلى «طبقة هيوليّةٍ» هي من الكينونة الكثيفة. علينا الآن أن نقترب بشكلٍ مباشرٍ من هذه القصديّة الجديدة بمعالجة المفهوم التناظري لشكلٍ معيّنٍ من الإدراك وعلى وجه الخصوص مفهوم الفضاء. لقد حاول كانط أن يرسم خطاً فاصلاً دقيقاً بين الفضاء كشكلٍ للتجربة الخارجيّة والأشياء المُعطاة في هذه التجربة. فالأمر لا يتعلّق بالطبع بعلاقة محتوٍ ومحتوىً، لأن هذه العلاقة لا توجد إلاّ بين الأشياء، ولا بعلاقة تضمين منطقية كالتي توجد بين الفرد والطبقة، لأن الفضاء سابق لأجزائه المزعومة التي هي دائما مُقتطعة منه. والفضاء ليس الوسط (الحقيقيّ أو المنطقي) الذي تقيم فيه الأشياء وإنما الوسيلة التي بها يصبح موقع الأشياء ممكناً. أي بدل تخيُّله كنوعٍ من الأثير الذي تغوص فيه جميع الأشياء، أو تصوّره بشكلٍ مجرّدٍ كطابعٍ مشترك في ما بينها، فإن علينا أن نعتبره كقوةٍ شاملةٍ لترابطات هذه الأشياء. إذن، إما أنني لا أفكر، وأعيش في الأشياء وأعتبر الفضاء بشكلٍ غامضٍ تارةً كالوسط للأشياء، وطوراً كصفةٍ مشتركةٍ لها، - وإما أفكر، فألتقط الفضاء عند منبعه، وأفكر حاليّاً بالعلاقات التي تندرج تحت هذه الكلمة وأتبيّن عندها بأنها لا تحيا إلاّ من قِبَل ذاتٍ تصفها وتحملها، فأنتقل من الفضاء المكوَّن إلى الفضاء المكوِّن. في الحالة الأولى، يمكن لجسدي والأشياء، لعلاقاتهم الملموسة وفق العالي والمنخفض، اليمين واليسار، القريب والبعيد أن تظهر لي كتعدديّة لا تتحلّل، وفي الحالة الثانية أكتشف قدرةً وحيدةً غير قابلةٍ للانقسام على وصف الفضاء. في الحالة الأولى، أنا أمام الفضاء الماديّ، بمناطقه الموصوفة بشكلٍ مختلف؛ وفي الحالة الثانية، أنا أمام الفضاء الهندسيّ الذي يمكن استبدال أبعاده، أمام فضائيّةٍ منسجمةٍ وموحّدة، أستطيع على الأقلّ أن أفكر بتغيير المكان الذي قد لا يغيِّر شيئاً في الدافع، وبالتالي بموقع معيّنٍ متميّزٍ

عن وضعيّة الشيء في سياقه الملموس. إننا نعلم كيف يضطرب هذا التمييز على صعيد المعرفة العلمية ذاتها في المفاهيم الحديثة للفضاء. نريد هنا مواجهته، ليس بالأدوات التقنيّة التي توصل إليها علم الفيزياء الحديث، وإنما بتجربتنا للفضاء، المقام الأخير، وفق كانط بالذات، لكلّ المعارف المتعلّقة بالفضاء. هل صحيح أننا أمام التعاقب التالي: إما إدراك الأشياء في الفضاء، وإما (إذا فكّرنا وإذا أردنا معرفة ما تعنيه تجاربنا الذاتية) التفكير بالفضاء كمنظومةٍ غير قابلةٍ للانقسام إلى أفعال الارتباط التي تحققها الروح المكوِّنة؟ أليست تجربة الفضاء ركيزةً للوحدة في الفضاء بواسطة تركيبٍ من نوعٍ مختلفٍ تماماً؟

لنأخذ التجربة قبل أي عملٍ مفهومي. لنأخذ مثلاً تجربتنا «للعالي» و «للمنخفض». إننا لا نستطيع التقاطها في الحياة العادية لأنها متستِّرة تحت مكتسباتها الخاصة بها، علينا أن نتوجّه إلى حالةٍ استثنائيةٍ معيّنةٍ حيث تتحلّل التجربة وتعود فتتركب تحت أنظارنا، مثلاً حالات الرؤية دون قلب الصورة على الشبكيّة. إذا وضعنا على عينيّ شخصٍ نظارات تقوِّم الصور الشبكيّة، فالمنظر بكامله يبدو أولاً غير واقعيّ ومقلوباً؛ وفي اليوم الثاني من الاختبار يبدأ الإدراك الطبيعيّ بالعودة، إلى حد يشعر معه الشخص بأن جسده الذاتيّ هو الذي انقلب[2]. وخلال سلسلة ثانية من الاختبارات[3]، تدوم ثمانية أيام، تبدو الأشياء أولاً مقلوبة، ولكن تخفّ لا واقعيّتها عن المرة الأولى. في اليوم الثاني لا يعود المنظر مقلوباً، ولكن هناك شعورٌ بأن الجسد في وضعٍ غير طبيعيّ. بين اليوم الثالث والسابع، يستقيم الجسد تدريجياً ويبدو أخيراً في وضعٍ طبيعي. خصوصاً عندما يكون الشخص نشيطاً. عندما يكون ممداً على سريرٍ يظهر الجسد على عمق الفضاء السابق، وبالنسبة للأجزاء التي لا تُرى من الجسد يبقى اليمين واليسار محتفظيْن حتى نهاية الاختبار بالتعيين السابق. والأشياء الخارجية تأخذ شيئاً فشيئاً الشكل «الواقعي». مع اليوم الخامس تذهب الحركات بدون خطإٍ نحو أهدافها، وهي التي كانت قد خُدِعت بالنمط الجديد من الرؤية واقتضى تصحيحها. والمظاهر البصريّة الجديدة، التي كانت في البداية معزولة على عمقٍ من الفضاء السابق تُحاط أولاً (اليوم الثالث) نظراً لمجهود إرادي، وبعد ذلك (اليوم السابع) بدون أي مجهود، تُحاط بأفق موجَّه مثلها. في اليوم السابع يصبح تعيين مكان الصوت صحيحاً إذا اقترنت رؤية الموضوع الصوتي إلى سماعه. ولكن تعيين الصوت يبقى غير مؤكدٍ ويترافق بتصورٍ مزدوج، أو حتى غير صحيح، إذا لم يظهر الموضوع الصوتيّ في الحقل البصريّ. بعد انتهاء الاختبار ورفع النظارات، فالأشياء لا تبدو بالطبع مقلوبة، وإنما «غريبة» وردود الفعل الحركيّة تبقى مقلوبة: الشخص يَمدّ يده اليمنى عندما يتوجب عليه مدّ يده اليسرى. فعالم النفس يميل أولاً إلى القول[4] بأنه بعد وضع النظارات يُعطى العالم البصري للشخص تماماً وكأنه دار على نفسه 180 درجة ونتيجة لذلك فهو بالنسبة له مقلوب. تماماً كما تظهر لنا صور الكتاب مقلوبة إذا عكسنا وضعيّة الكتاب بينما نكون نتطلع إلى مكان آخر، كذلك فإن مجموعة الإحساسات التي تشكّل المشهد قد انقلبت. وهي أيضاً «رأسها إلى الأسفل». أما الكتلة الأخرى من الإحساسات التي هي العالم اللمسيّ قد بقيت خلال هذا الوقت «مستقيمة» فهي لا تستطيع أن تتوافق مع العالم البصري خصوصاً وأن الشخص له عن جسده تصوران لا يتوافقان في ما بينهما، التصور الأول يُعطى إليه

بواسطة إحساساته اللمسيّة وبواسطة «الصور البصريّة» التي استطاع الاحتفاظ بها من الفترة السابقة للاختبار، والتصور الثاني، تصور الرؤية الحاضرة، الذي يُريه جسده «وأقدامه في الهواء». هذا الصراع بين الصور لا يمكن أن ينتهي إلاّ إذا اختفى أحد المتصارعين. إن معرفة كيف تعود الوضعيّة الطبيعيّة تتطلّب «معرفة» كيف تستطيع الصورة الجديدة للعالم وللجسد الذاتيّ أن تجعل الصورة الأخرى «شاحبةً»[5] أو أن «تغيّر مكانها»[6]. نلاحظ أنها تنجح في ذلك كلما كان الشخص أكثر نشاطاً، وعلى سبيل المثال، منذ اليوم الثاني عندما يغسل يديه[7]. إنها إذن تجربةُ الحركة المراقبة من قبل النظر التي قد تعلّم الفرد على تنسيق المعطيات البصرية والمعطيات اللمسيّة: فهو قد يدرك مثلاً بأن الحركة الضروريّة للوصول إلى قدميه، والتي كانت حركة نحو «الأسفل»، قد جرى أداؤها في المشهد البصريّ الجديد بواسطة حركةٍ نحو ما كان سابقاً «الأعلى». إن مثل هذه الملاحظات قد تسمح أولاً بتصحيح الحركات غير المتكيِّفة مع أخذ المعطيات البصريّة كإشاراتٍ بسيطةٍ يقتضي التمكّن منها بترجمتها إلى لغة الفضاء السابق. عندما تصبح هذه المعطيات «معتادة»[8] فإنها قد تخلق بين الاتجاهات السابقة والجديدة «ارتباطات»[9] ثابتة وقد تنتهي بإلغاء الأولى لصالح الثانية المسيطرة لأنها تُعطى من قِبَل البصر. «فالعالي» في الحقل البصري، حيث تظهر الأقدام أولاً، نظراً لتعيينه باستمرار مع ما هو «المنخفض» بالنسبة للمس، فإن الفرد لن يعود بحاجةٍ إلى وساطة حركةٍ مراقبةٍ للانتقال من منظومة إلى أخرى، فقدماه تستقرّان في ما ان يسمّيه «العالي» في الحقل البصريّ، فهو ليس فقط «يراهما» فيه، وإنمايشعر بهما أيضاً فيه[10] وفي النهاية «الذي كان سابقاً «العالي» في الحقل البصريّ يبدأ بإعطاء انطباعٍ مشابهٍ جداً للانطباع الذي كان ينتمي إلى «المنخض» والعكس بالعكس»[11]. في اللحظة التي يلتحق فيها الجسد اللمسيّ بالجسد البصري، فإن المنطقة من الحقل البصريّ حيث كانت تظهر أقدام الفرد لا تعود تُحدَّد على أنها «العالي». هذا التعيين يعود إلى المنطقة حيث يظهر الرأس، ومنطقة الأقدام تعود لتصبح الأسفل ولكن هذا التفسير ليس واضحاً. إننا نفسر انقلاب المنظر، ثم العودة إلى الرؤية الطبيعيّة مفترِضين أن العالي والمنخفض يختلطان ويتغيّران مع الاتجاه الظاهر للرأس والقدمين كما تعطى في الصورة، وأنهما إذا جاز التعبير مُنْطَبِعَين في الحقل الحواسيّ بواسطة التوزيع الفعلي للإحساسات. ولكن توجيه الحقل لا يمكن أن يُعطى في أيّ حالٍ من الأحوال، - أكان ذلك في بداية الاختبار عندما «ينقلب» العالم، أو في نهايته عندما «يستقيم»، - بواسطة المحتويات، الرأس والقدمين، التي تظهر فيه، لأن المحتويات لكي تستطيع إعطاء هذا التوجيه إلى الحقل يجب أن يكون لها هي بدورها اتجاه. «المنقلب» في ذاته، و «المستقيم» في ذاته لا يعنيان شيئاً بالطبع. قد يُجاب على ذلك بما يلي: بعد وضع النظارات، يظهر الحقل البصريّ مقلوباً بالنسبة للحقل اللمسيّ الجسديّ أو بالنسبة للحقل البصريّ العاديّ، اللذين نقول عنهما تعريفاً بأنهما «مستقيمان». ولكن السؤال نفسه يُطرح بالنسبة لهذين الحقلين - المرجع: إن مجرد وجودهما لا يكفي لإعطاء اتجاهٍ أيّاً كان نوعه. في الأشياء تكفي نقطتان لتحديد اتجاه. ولكننا لسنا في الأشياء، فنحن لم نمتلك بعد سوى حقول حواسيّة، وهي ليست مجموعات من الإحساسات المطروحة أمامنا، تارةً «الرأس في العالي» وطوراً، «الرأس في الأسفل»، بل عندنا

منظومات للمظاهر التي يتغيّر توجيهها خلال التجربة، حتى بدون أيّ تغيير في مجموعة المثيرات، والمطلوب بالضبط أن نعرف ماذا يجري عندما تعلق هذه المظاهر الفالتة فجأة وتتموضع تحت العلاقة «العالي» و «المنخفض»، أكان ذلك في بداية الاختبار عندما يبدو الحقل اللمسيّ ـ الجسديّ «مستقيماً» والحقل البصريّ «مقلوباً»، أو كان فيما بعد عندما ينقلب الحقل الأول بينما يستقيم الثاني، أو كان أخيراً، في آخر التجربة، عندما يصبح الحقلان تقريباً «مستقيمين». إننا لا نستطيع أن نأخذ العالم والفضاء الموجَّه كمعطيين مع محتويات التجربة الحسيّة أو مع الجسد في ذاته، لأن التجربة تدلّ بالضبط على أن المحتويات نفسها يمكن أن تكون موجّهة دورياً باتجاهٍ أو بآخر، وبأن العلاقات الموضوعية، المسجّلة على الشبكيّة من خلال موقع الصورة المادية، لا تحدّد تجربتنا «للعالي» أو «للمنخفض»؛ فالمطلوب بالتحديد أن نعرف كيف يستطيع شيء معيّن أن يبدو لنا «مستقيماً» أو مقلوباً وماذا تعني هاتين الكلمتين. فالسؤال لا يفرض نفسه فقط على علم النفس التجريبي الذي يعالج إدراك الفضاء كاستقبال فضاءٍ حقيقي في ذاتنا، والتوجيه الظواهري للأشياء كانعكاس لتوجيهها في العالم، بل يفرض نفسه أيضاً على علم النفس الفكرانيّ الذي يعتبر «المستقيم» و «المقلوب» كعلاقات وهي مرتبطة بالمراجع التي نستند إليها. وذلك شأن محور الأبعاد، وأيّاً كان، فهو ليس بعدُ متموضعاً في الفضاء إلاّ بعلاقاته مع نقطة ارتكازٍ أخرى، وهكذا دواليك، إن تركيز العالم مؤجّل إلى ما لا نهاية، «فالعالي» و «المنخفض» يفقدان أيَّ معنىً يمكن تعيينه، إلاّ إذا اعترفنا، بواسطة تناقضٍ مستحيل، لبعض المحتويات بالقدرة على التمركز ذاتها في الفضاء، الأمر الذي يقودنا إلى التجريبيّة وصعوباتها. من السهل أن نبرهن أن الاتجاه لا يمكن أن يكون إلاّ بالنسبة لشخصٍ يصفه، والفكر المكوِّن عنده القدرة العالية على رسم جميع الاتجاهات في الفضاء، ولكن ليس له حالياً أيُّ اتجاه وبالتالي أيُّ فضاءٍ، لعدم وجود نقطة انطلاقٍ فعليّةٍ، لعدم وجود هنا مطلق يستطيع تدريجاً، أن يعطي معنىً لجميع تحديدات «الفضاء». فالفكرانيّة، مثل التجريبيّة، تبقى دون مشكلة الفضاء الموجَّه لأنها لا تستطيع حتى أن تطرح السؤال: مع التجريبيّة، كان المطلوب معرفة كيف تستطيع صورة العالم، المقلوبة في ذاتها، أن تستقيم بالنسبة لي. الفكرانيّة لا تستطيع حتى أن تقبل بأن تكون صورة العالم مقلوبة بعد وضع النظارات. لأنه لا يوجد بالنسبة للعقل المكوِّن، أيُّ شيءٍ ليميّز التجربتين قبل وبعد وضع النظارات، كذلك لا يوجد شيءٌ ليجعل التجربة البصريّة للجسد «المقلوب» و التجربة اللمسيّة للجسد «المستقيم» غير متوافقتين، لأن هذا العقل لا يواجه المشهد من اية جهة ولأن كلّ العلاقات الموضوعيّة للجسد والمحيط هي محفوظة في المشهد الجديد. إننا نرى المسألة إذن: أن التجريبية قد تعطي لنفسها مع التوجيه الفعلي لتجربتي الجسدية هذه النقطة الثابتة التي تحتاج إليها إذا أردنا أن نفهم بأنه توجد اتجاهات بالنسبة لنا، ـ ولكن التجربة تبيّن، في الوقت نفسه الذي يبيّن فيه التفكير، بأن ليس هناك أيُّ محتوىً موجَّه من ذاته. تنطلق الفكرانيّة من نسبيّة العالي والمنخفض، ولكنها لا تستطيع الخروج منها لتتبيّن الإدراك الفعلي للفضاء. إننا لا نستطيع إذن أن نفهم تجربة الفضاء لا باعتبار المحتويات ولا باعتبار النشاط المحض للارتباط ونحن أمام هذه الفضائيّة الثالثة التي كنا نحاول توقُّعها، والتي هي ليست فضائيّة

تبيِّن تماماً كيف يستطيع الحقل البصريّ أن يفرض توجيهاً ليس هو توجيه الجسد. ولكن إذا لم يحدّد الجسد المعتبر كفسيفساءٍ من الإحساسات المعطاة أيّ اتجاه، فإن الجسد كفاعلٍ يلعب بالعكس دوراً أساسياً في إقامة مستوىً معيّن. إن التغيّرات في التوتر العضلي، حتى في حقلٍ بصري ممتلىءٍ تبدِّل الوضعيّة العمودية الظاهرة إلى حدّ أن الشخص يحني رأسه ليجعله متوازياً مع هذه الوضعيّة المنحرفة(15). قد نميل إلى القول بأن هذه الوضعيّة العمودية هي الاتجاه المحدّد من قبل محور التناظر لجسدنا كمنظومةٍ للتآزر. ولكن جسدي يستطيع مع ذلك أن يتحرّك دون أن يجرّ معه العالي والمنخفض، كما في حالة الانبطاح على الأرض، وتجربة فرتايمر تبيِّن أن الاتجاه الموضوعيّ لجسدي يمكن أن تشكّل زاوية ملموسة مع الوضعيّة العموديّة الظاهرة للمشهد. فالذي يهم بالنسبة لتوجيه المشهد ليس جسدي كما هو في الواقع، كشيءٍ في الفضاء الموضوعيّ، بل جسدي كمنظومةٍ من الفاعليات الممكنة، جسدٌ مفترضٌ يتحدّد «مكانه» الظواهريّ بمهمته و بوضعيته. إن جسدي هو في المكان الذي له مهمة فيه. في اللحظة التي يأخذ فيها الشخص عند فرتايمر المكان المُهيَّأ له، تَرسُم أمامه «ساحة أفعاله الممكنة - مثل المشي وفتح الخزانة واستخدام الطاولة والجلوس - مسكناً ممكناً، حتى ولو كان مغمض العينين. فصورة المرآة تعطيه أولاً غرفةً موجّهةً بشكلٍ مختلف، أي أن الشخص لا يتأثّر بالأشياء والأدوات التي تحويها، إنه لا يسكنها، ولا يسكن مع الرجل الذي يراه يروح ويجيء. بعد بضع دقائق، وشريطة ألاّ يقوّي ارتكازه السابق بإلقاء نظرةٍ خارج المرآة، تحدث الأعجوبة بأن تصبح الغرفة المعكوسة مألوفة له حيث بإمكانه أن يعيش، هذا الجسد المفترض يطرد الجسد الحقيقيّ إلى حدّ أن الشخص لا يعود يشعر بأنه في العالم الذي هو فيه فعلاً، وبدل قدميه وذراعيه الحقيقيين يشعر بذراعين وقدمين عليه أن يمتلكها ليمشي ويفعل في الغرفة المعكوسة، إنه يسكن المشهد. عندها إذن ينهار المستوى الفضائيّ ويستقيم في موقعه الجديد. فهو إذن امتلاكٌ معيّنٌ للعالم بواسطة جسدي، تأثير معيّن لجسدي على العالم. في غياب نقاط الارتكاز وبموقفِ جسدي وحده كما في اختبارات ناجيل Nagel، يُسْقط هذا المستوى الفضائيّ، ويتحدّد عندما يكون الجسد مترنّحاً من جراء متطلبات المشهد، كما في اختبار فرتايمر. ويظهر بشكل طبيعيّ عند التقاء مقاصدي الحركيّة مع حقلي الإدراكي، عندما يتطابق جسدي الفعلي مع جسدي المفترض الذي يتطلّبه المشهد، ويتطابق المشهد الفعلي مع الوسط الذي يُسقطه جسدي من حوله. فهو يتمركز عندما يقوم تحالفٌ بين جسدي كقوةٍ لها بعض الحركات وكضرورةٍ لبعض المستويات المميّزة، وبين المشهد المدرَك كدعوة إلى الحركات نفسها ومسرحٍ للأفعال ذاتها، هذا التحالف يمتعني بالفضاء كما يغطي الأشياء قدرةً مباشرةً على جسدي. إنّ تكوين المستوى الفضائيّ ليس إلاّ أحد الوسائل لتكوين عالم ملآن: فجسدي له تأثير على العالم عندما يقدّم لي إدراكي مشهداً متنوعاً ومتمفصلاً بوضوح قدْر الإمكان وعندما تستقبل مقاصدي الحركيّة، بانتشارها، من العالم الإجابات التي تنتظرها. هذا الحدّ الأقصى من الوضوح في الإدراك وفي الفعل يحدّد أرضيّةً إدراكيةً، وعمقاً من حياتي، ووسطاً عاماً لتعايش جسدي والعالم. فمع مفهوم المستوى الفضائيّ والجسد كذاتٍ للفضاء نفهم الظواهر التي وصفها ستراتون دون أن ينتبه لها. إذا كانت «إعادة تقويم» الحقل تنتج من

سلسلةٍ من التداعيات بين المواقع الجديدة والمواقع السابقة، فكيف يمكن أن يكون للعملية مسارٌ منتظمٌ وكيف تأتي جميع حواشي الأفق الإدراكي لتنضاف إلى الأشياء التي جرى «تقويمها»، وذلك دفعة واحدة؟. أما إذا كان التوجيه ينتج على العكس من عملية الفكر ويقوم على تغيير الأبعاد، فكيف يمكن للحقل السمعيّ أو اللمسي أن يقاوم الانتقال؟ كان يتوجّب على الذات المكوِّنة، وإن كان ذلك مستحيلاً، أن تنفصل عن نفسها وتستطيع أن تتجاهل هنا ما تقوم به هناك[16]. إذا كان الانتقال منتظماً وبالتالي جزئيّاً ومتدرّجاً، هذا يعني أنني أذهب من منظومة مواقع إلى أخرى دون أن أملك مفتاح كل منهما، وذلك مثل الرجل الذي يغنّي بنبرة مختلفة لحناً سمعه بدون أيّة معرفة موسيقيّة. إن امتلاك جسدٍ يحمل معه القدرة على تغيير مستوى و «فهم» الفضاء، كامتلاك الصوت يحمل القدرة على تغيير النبرة. إن الحقل الإدراكي يستقيم وفي آخر التجربة أتأكد مه بلا مفهوم لأنني أعيش فيه، لأنني أُحْمَل بكاملي في المشهد الجديد وأضع فيه، إذا جاز التعبير مركز ثقلي[17]. في بداية الاختبار يبدو الحقل البصريّ في الوقت نفسه منقلباً وغير واقعي لأن الفرد لا يعيش فيه وليس بينهما تأثير متبادل. خلال الاختبار نلاحظ مرحلةً وسيطة حيث يبدو الجسد اللمسيّ مقلوباً والمنظر مستقيماً، لأنني، نظراً لعيشي في المنظر، أدركه من هذه الزاوية وكأنه مستقيم ولأن الاضطراب الاختباريّ يصبح محسوباً على الجسد الذاتيّ الذي هو في هذه الحالة، ليس كتلةً من الإحساسات الفعليّة، وإنما الجسد الذي يجب أن نملكه لإدراك مشهدٍ معيّنٍ. كلّ شيء يحيلنا إلى العلاقات العضويّة للفرد وللفضاء وإلى هذا التأثير للفرد على عالمه الذي هو أصل الفضاء.

ولكننا نريد أن نذهب أبعد من ذلك في التحليل. ونتساءل، لماذا الإدراك الواضح والفعل المؤمَّن ليسا ممكنين إلاّ في فضاءٍ ظواهري موجّه؟. هذا ليس مؤكّداً إلاّ إذا افترضنا فاعل الإدراك والحركة مواجهاً لعالمٍ توجد فيه سلفاً اتجاهات مطلقةٌ، بحيث يتوجب عليه أن يضبط أبعاد سلوكه مع أبعاد العالم. ولكننا نتموضع داخل الإدراك، ونتساءل بالتحديد كيف يمكنه الوصول إلى اتجاهات مطلقة، إننا لا نستطيع إذن أن نفترضها معطاة في أصل تجربتنا الفضائيّة. ـ إن الاعتراض يقوم على تكرار ما كنا نقوله منذ البداية: بأن تكوين مستوىً معيّن يفترض دائماً مستوىً آخر معطى، وبأن الفضاء يسبق دائماً ذاته. ولكن هذه الملاحظة ليست مجرّد تبيُّنٍ للفشل. فهي تعلّمنا جوهر الفضاء والطريقة الوحيدة التي تسمح بفهمه. من الأساسي بالنسبة للفضاء أن يكون دائماً «مكوَّناً سلفاً» ولا نستطيع فهمه أبداً إذا لجأنا إلى إدراك بلاعالم، يجب ألا نتساءل لماذا يكون الكائن موجّهاً ولماذا الوجود فضائيٌّ، ولماذا، بحسب تعبيرنا السابق، لا يؤثّر جسدنا على العالم في كلّ المواقع، ولماذا تعايشه مع العالم يُمَحْوِر التجربة ويُبْرِز اتجاهاً معيّناً. فالسؤال لا يمكن أن يُطرَح إلاّ إذا كانت هذه الوقائع أحداثاً قد تحصل لذاتٍ ولموضوع لا يكترثان بالفضاء. فالتجربة الإدراكية تدلنا على العكس بأنها مفترضةٌ مسبقاً في لقائنا الأوّليّ مع الكائن وأن الكائن هو مرادفٌ للكائن المتموضع. بالنسبة للذات المفكّرة، فالوجه المرئيّ «مستقيماً» والوجه نفسه مرئيٌّ «مقلوباً» ليسا قابلَيْن للتمييز. بالنسبة لذات الإدراك، فالوجه المرئيُّ «مقلوباً» ليس قابلاً للمعرفة. إذا كان شخص مستلقياً على سرير ونظرت إليه وأنا واقف عند رأس السرير فإن وجهه يبدو للحظةٍ طبيعياً. يوجد طبعاً

بعض الفوضى في السمات وأفهم بصعوبة الابتسامة كابتسامةٍ، ولكنني أشعر بأنني أستطيع أن أدور حول السرير وأرى بعينيَّ مُشاهدٍ واقفٍ عند أسفل السرير. إذا استمر المشهد يغيّر شكله فجأة: فالوجه يصبح وحشياً وتعابيره مخيفة والحاجبان والرمشان يتخذان وضعاً مادياً معيّناً لم يكن أبداً يوجد فيهما. إنني للمرة الأولى أرى حقاً هذا الوجه المقلوب وكأن فيه هكذا تبدو هيئته «الطبيعية»: أمامي رأسٌ مسنّنٌ وبلا شعرٍ يحمل في جبهته شقاً دامياً مملوءاً بالأسنان، بالإضافة إلى كرتين متحركتين مكان الفم محاطتين بلبدة برّاقة وتحتهما فرشاتين قاسيتين. يُقال بلا شك إن الوجه «المستقيم» هو، بين كلّ الأشكال الممكنة للوجه، هو الذي يُعطى غالباً وبأن الوجه المقلوب يدهشني لأني لا أراه إلاّ نادراً. ولكن الوجوه لا تتقدّم في الغالب بوضعيّةٍ عموديّة تماماً، لا توجد أيّةُ ميزةٍ خاصةٍ من الوجهة الإحصائيّة لصالح الوجه «المستقيم» والسؤال الذي يمكن أن يُطرح هنا هو من أجل معرفة لماذا في هذه الشروط يُعطى لي هذا الوجه بهذه الوضعيّة «المستقيمة» أكثر مما يُعطى في أيّة وضعيّة أخرى. إذا اعتبرنا أن إدراكي يعطي ميزة له على هذا الشكل ويستند إليه كما يستند إلى معيارٍ معيّنٍ لأسبابٍ تتعلّق بالتناظر، فإننا نتساءل لماذا إذا تعدينا انحناءً معيّناً فإن «الاستقامة من جديد» لا تعود تحصل. يجب على نظري، الذي يستعرض الوجه والذي له اتجاهُ سيرٍ مفضّل ألاّ يتصرّف على الوجه إلاّ إذا قابل فيه التفاصيل في نظامٍ معيّن غير قابلٍ للانقلاب، يجب أن يكون معنى الشيء بالذات ـ هنا الوجه وتعابيره ـ مرتبطاً باتجاهه كما يبيّن ذلك بشكلٍ كافٍ المعنى المزدوج لكلمة «معنى» (اتجاه). إن قلب الشيء يعني نزع دلالته منه. فكينونته كموضوعٍ ليست إذن كينونة ـ بالنسبة ـ للذات ـ المفكِّرة، بل كينونة ـ بالنسبة ـ للنظر الذي يلتقيه من زاوية معيّنة ولا يتعرف عليها بغير هذه الزاوية. من أجل ذلك كلّ شيءٍ له أعلاه وأسفله اللذان يعيّنان، بالنسبة لمستوىً معيّن، مكانه الطبيعي، المكان الذي «يجب» أن يشغله. فرؤية وجهٍ ليست تشكيل فكرةٍ عن قانون تكوينٍ معيّن يحتفظ به الموضوع دون تغيير في جميع اتجاهاته الممكنة، بل تعني ممارسة تأثير معيّن عليه وامتلاك القدرة على متابعة مسارٍ إدراكي معيّن على سطحه بكلّ ما فيه من صعود وهبوط، وهو بالتالي يصبح غير قابلٍ للتعرف عليه إذا واجهتُه من الوجهة المعاكسة، تماماً كالجبل الذي أجهد في النزول منه بسرعة. فعلى العموم قد لا يحتوي إدراكنا لا مداورات ولا صوراً ولا أعماقاً ولا أشياءً، وبالتالي لن يكون إدراكاً لأيّ شيء، وأخيراً لن يكون إذا لم يكن فاعل الإدراك هذا النظر الذي لا يؤثّر على الأشياء إلاّ بالنسبة لاتجاه معيّن للأشياء، والتوجيه في الفضاء من طبيعة الموضوع المحتملة، إنه الوسيلة التي أتعرّف بها على الموضوع وأعيه كموضوع. لا شك في أنني أستطيع أن أعي الموضوع نفسه في توجيهات مختلفة، وكما قلنا قبل قليل، أستطيع حتى أن أتعرّف على وجهٍ مقلوبٍ. ولكن دائماً شريطة أن آخذ أمامه في الفكر موقفاً محدّداً، وحتى أحياناً نأخذ هذا الموقف في الواقع، عندما نحني الرأس لننظر إلى صورةٍ فوتوغرافيّة يمسك بها جارنا. وهكذا بما أن كلّ كائنٍ متصوّرٍ ينتسب مباشرةً وغير مباشرة إلى العالم المدرَك، وبما أن العالم المدرَك لا يُلتقط إلاّ بالتوجيه، فإننا لا نستطيع أن نفصل الكائن عن الكائن الموجَّه، وليس هناك مجال «لتأسيس» الفضاء أو السؤال ما هو مستوى جميع المستويات. فالمستوى الأوّليّ هو في أفق كلّ إدراكاتنا، ولكنه أفقٌ لا

يمكن أبداً من حيث المبدأ بلوغه أو ضبطه في إدراكٍ سريع. إن كلّ مستوىً من المستويات التي نعيش فهيا دورياً يظهر عندما نرمي المرساة في «وسط» معيّنٍ يعرض نفسه علينا. هذا الوسط ذاته ليس محدّداً فضائيّاً ألاّ بالنسبة لمستوىً معطىً سلفاً. وهكذا فإن سلسلة تجاربنا، حتى التجربة الأولى، تتناقل فضائيّة «معيّنة» مكتسبةً سلفاً. وإدراكنا الأول بدوره لم يستطع أن يكون فضائيّاً إلاّ باستناده إلى توجيهٍ كان قد سبقه. عليه إذن أن يجدنا ناشطين قبله في العالم. مع أنه لا يمكن أن يكون أيّ عالمٍ، ولا أي مشهدٍ، لأننا تموضعنا في أصلها كلها. فالمستوى الفضائيّ الأول لا يستطيع أن يجد في أيّ مكان نقاط ارتكازه، لأن هذه النقاط قد تحتاج إلى مستوى قبل المستوى الأول لكي تصبح محدّدة في الفضاء. وبما أنه لا يمكن أن يكون موجَّهاً «في ذاته» فيجب على إدراكي الأول وعلى تأثيري الأول على العالم أن يظهر لي وكأنه تنفيذٌ لحلفٍ أكثر قدماً معقودٍ بين شخصٍ مجهولٍ والعالم عموماً وأن يكون تاريخي تالياً لما قبل التاريخ الذي يستخدم نتائجه المكتسبة، وأن يكون وجودي الشخصي استعادة لتقليد ما قبل الشخصيّ. توجد إذن ذات أخرى في ما دوني، بالنسبة لها يوجد عالمٌ قبل أن أكون هنا. وهذه الذات كانت تحدّد مكاني في ذلك العالم. هذا العقل الأسير أو الطبيعي هو جسدي، ليس الجسد المؤقت الذي هو أداة خياراتي الشخصيّة ويتركّز على هذا العالم أو ذاك، ولكن منظومة «الوظائف» الخفيّة التي تغلّف كلّ تركيزٍ خاصٍ في مشروعٍ عام. وهذا الانضمام الأعمى إلى العالم، هذا الإنحياز لصالح الكائن لا يتدخل فقط في بداية حياتي. إنه هو الذي يعطي معناه لكلّ إدراكٍ لاحقٍ للفضاء، وهو يتجدّد في كلّ لحظة. فالفضاء والإدراك عامة يسجّلان في قلب الشخص واقع ولادته، ويقدمان باستمرار جسديّته، واتصاله مع العالم هو أقدم من الفكر. من أجل ذلك فهما يسدّان الوعي ويشكّلان حاجزاً أمام التفكير. إن سقوط المستويات يعطي ليس فقط التجربة الفكريّة للفوضى، وإنما التجربة الحياتيّة للدوار وللقرف[18] التي هي وعي رعب احتمالنا. إن موقع المستوى هو نسيان هذا الاحتمال والفضاء يتربّع على وقائعيّتنا (حدثيّتنا). فهو ليس موضوع ولا فعل ارتباط الذات، فإننا لا نستطيع ملاحظته لأنه مفترضٌ في كلّ ملاحظة، ولا رؤيته يخرج من عملية مكوِّنة، لأن الأساسي فيه أن يكون مكوَّناً سلفاً، وهكذا يستطيع الفضاء أن يعطي بشكلٍ سحري للمنظر محدّداته الفضائيّة دون أن يظهر أبداً على أنه ذاته.

☆☆☆

إن النظريات التقليديّة للإدراك تتفق على إنكار كون العمق قابلٍ للرؤية. إن بركلي Berkeley يبيّن أن الإدراك لا يمكن أن يعطى للنظر لأنه تنقصه القدرة على أن يتسجّل، لأن شبكيّاتنا لا تستقبل من المشهد إلا انعكاساً مسطحاً تقريباً. فإذا اعترضنا بأننا، بعد نقد «فرضية الثبات». لا نستطيع أن نحكم على ما نرى من خلال ما يرتسم على شبكيّاتنا، فإن بركلي قد يجيب بلا شك بأن العمق، مهما كانت الصورة الشبكيّة، لا يمكن أن يُرى لأنه لا ينبسط تحت نظرنا ولا يبدو إلاّ بشكل مصغّر. في التحليل التأمليّ ليس العمق مرئيّاً لأمر يتعلق بالمبدأ: فالانطباع الحواسيّ، حتى ولو كان يستطيع أن يتسجل على أعيُننا، قد لا يقدِّم سوى تعدديّةٍ في ذاتها يقتضي استعراضها، وهكذا فالمسافة، شأن جميع العلاقات الفضائيّة، لا توجد إلاّ بالنسبة

لذاتٍ تسعى لتركيبها ولتفكّر بها. هاتان النظريتان بالرغم من تعارضهما يخفيان الكبت نفسه لتجربتنا الفعليّة. هنا وهناك يُعتبر العمق ضمنياً كأنه عرضٌ متّخذٌ من جانبه، وهذا الذي يجعله غير مرئيّ. إن حجة بركلي إذا عرضناها بكاملها هي تقريباً التالية. فما أدعوه عمقاً هو في الحقيقة تراكم نقاط يمكن مقارنتها بالعرض. إنني في موقع سيء لرؤية هذا العمق، هذا ببساطة.باستطاعتي أن أراه اذا كنت في مكان مشاهِد جانبي يستطيع أن يشمل بنظره سلسلة الأشياء الموضوعة أمامي، أما بالنسبة لي، فهي تخفي بعضها بعضاً - أو أرى المسافة بين جسدي والشيء الأول، بينما بالنسبة لي هذه المسافة متجمّعة في نقطة. فالذي يجعل العمق غير مرئي بالنسبة لي هو بالتحديد ما يجعله مرئيّاً بالعرض بالنسبة للمشاهد: أي تراصف النقاط المتتالية باتجاهٍ واحدٍ هو اتجاه نظري. فالعمق الذي نعلن أنه غير مرئي هو إذن عمقٌ معيّنٌ سلفاً بالعرض. وبدون هذا الشرط فإن الحجة لن يكون لها أي ثبات. كذلك فالفكرانيّة لا تستطيع أن تبرز في تجربة العمق ذاتاً مفكّرة تقوم بإجراء تركيبه إلاّ لأنها تعالج عمقاً مُحَقَّقاً، وتراصفاً لنقاط متتالية ليس هو العمق كما يُقَدَّم لي، بل العمق بالنسبة لمشاهدٍ قائمٍ جانبياً، أي في النهاية، العرض[19]. إن الفلسفتين تتقاربان لأنهما تَعتبران نتيجة العمل التكوينيّ وكأنها قائمة بذاتها، بينما علينا بالعكس أن نرسم مراحل هذا العمل التكوينيّ. فلمعالجة العمق كعرضٍ مُعتبرٍ عن جنبٍ، وللوصول إلى فضاءٍ موحّدٍ يجب أن يترك الفرد مكانه، والنقطة التي ينظر منها إلى العالم، ويفكّر ذاته بنوعٍ من الشموليّة (أي الحضور في كلّ مكان). بالنسبة لله الذي هو في كلّ مكان، فالعرض يتعادل مباشرة مع العمق. فالفكرانيّة والتجريبيّة لا تعطياننا بياناً عن التجربة الإنسانية للعالم؛ فهما تقولان عنه ما يمكن للّه أن يفكر به. ولا شك في أن العالم ذاته هو الذي يدعونا إلى استبدال الأبعاد وللتفكير به بدون وجهة نظر. كلّ الناس يقبلون بدون أيّ تنظير تعادل العمق والعرض؛ فهو أمر بديهيٌّ في عالم ما بين الذاتيات، ولكننا لا نعرف شيئاً حتى الآن عن العالم والفضاء الموضوعيين، إننا نحاول وصف ظاهرة العالم، أي ولادتها بالنسبة لنا في الحقل الذي يضعنا فيه كلّ إدراك، وحيث لا نزال وحيدين ولا يظهر الآخرون إلاّ لاحقاً، وحيث لم تقم بعدُ المعرفة وبخاصة العلم بتخفيض وبتغيير مستوى الوجهة الفردية. فمن خلال هذه الوجهة وبواسطتها علينا الوصول إلى العالم. لذلك علينا قبل كلّ شيء أن نعالجها. فالعمق يجبرنا، بشكلٍ أكثر مباشرة من أبعاد الفضاء الأخرى، على رفض الحكم المسبق للعالم وعلى استعادة التجربة الأوليّة التي ينبثق منها؛ فالعمق بين الأبعاد الأخرى هو الأكثر «وجودية» إذا جاز التعبير، لأنه - وهذا هو الصحيح في آراء بركلي - لا ينطبع على الشيء ذاته، فهو بالتأكيد ينتمي إلى وجهة النظر وليس إلى الأشياء؛ لذاك فهو لا يمكن أن يُستخرج منها ولا حتى أن يُلْصَق عليها من قبل الوعي؛ فهو يعلن عن رابطٍ محكم بين الأشياء وبيني، أتموضع بواسطته أمام الأشياء، بينما العرض يمكن من النظرة الأولى أن يُعتبر كعلاقة في ما بين الأشياء حيث لا تتدخل الذات المدركة. فباستعادتنا لرؤية العمق، أي العمق الذي لم يصبح بعدُ موضوعياً ومكوَّناً من نقاطٍ خارجةٍ عن بعضها البعض، فإننا سوف نتجاوز مرّة أخرى التعاقبيّات الكلاسيكية ونوضّح علاقة الذات بالموضوع.

هذه طاولتي، وأبعد منها البيانو أو الجدار، أو أيضاً السيارة المتوقفة أمامي والتي يُدار

محركها وتبتعد. ماذا تعني هذه الكلمات؟. من أجل إيقاظ التجربة لنبدأ بالبيان السطحيّ الذي يعطينا إياه الفكر المهجوس بالعالم وبالموضوع. يقول هذ الفكر بأن هذه الكلمات تعني أن بين الطاولة وبيني توجد مسافة، وبين السيارة وبيني مسافة متزايدة لا أستطيع أن أراها من المكان الذي أنا فيه، ولكنها تتراءى لي من خلال الحجم الظاهر للموضوع. إن الحجم الظاهر للطاولة، للبيانو وللجدار الذي إذا قورن بأحجامها الحقيقيّة يعطيها موضعها في الفضاء. عندما تقوم السيارة ببطءٍ بالسير باتجاه الأفق فاقدةً من حجمها، فإنني لكي أتبيّن هذا المظهر أقوم ببناء انتقال وفق العرض كما ولو أني أدرك هذا الانتقال وأراقبه من فوق، الطائرة مثلاً، وهو الذي يكوِّن في نهاية التحليل كلّ معنى العمق. ولكن لديّ إشارات أخرى عن المسافة. فكلما اقترب الشيء مني ازداد تلاقي عينيَّ اللتين تركّزان عليه. فالمسافة: هي علوّ مثلث قاعدته وزاويتا القاعدة معطاة لي[20]، وعندما أقول إنني أرى عن بُعدٍ أعني بأن علو المثلث يتحدّد بعلاقاته مع هذه الأحجام المعطاة. فتجربة العمق وفق النظرات الكلاسيكيّة تقوم على التمكُّن من بعض الوقائع المعطاة - تلاقي العينين، الحجم الظاهر للصورة - بوضعها في سياق العلاقات المضوعيّة التي تفسرها. ولكن إذا استطعت الانتقال من الحجم الظاهر إلى دلالته فذلك مشروطٌ بمعرفة وجود عالمٍ من المواضيع غير القابلة للتشويه، ويكون جسدي أمام هذا العالم كالمرآة والصورة التي تتكوَّن على الجسد الشاشة، كالصورة في المرآة، هي بالضبط نسبيّة للمسافة التي تفصل الجسد عن الشيء. وإذا استطعت أن أفهم الالتقاء كإشارةٍ عن المسافة فذلك لأني أستطيع تصوّر نَظَري مثل قضيبَيّ الأعمى اللذين يزداد انحناؤهما الواحد باتجاه الآخر كلما كان الشيء أكثر قرباً[21]؛ وبعباراتٍ أخرى، شرط أن أُدخل عيني وجسدي والخارج في الفضاء الموضوعيّ نفسه. «فالاشارات» التي يتوجب عليها، من حيث الفرضية، أن تدخلني في تجربة الفضاء لا يمكنها أن تدلّ على الفضاء الاّ اذا كانت مأخوذةً منه سابقاً وإذا كان هو معروفاً سلفاً، لأن الادراك هو التدرّب على العالم أو كما قيل بعمق «لا يوجد شيء قبله يمكن أن يكون عقلاً»[22]، إننا لا نستطيع أن نضع فيه علاقات موضوعيّة ليست مكوَّنة أيضاً على مستواه. من أجل ذلك كان الديكارتيون، يتكلمون عن «هندسة طبيعيّة». إن دلالة الحجم الظاهر والالتقاء، أي المسافة، لا يمكن حتى الآن عرضها وتأطيرها. فالحجم الظاهر والالتقاء ذاتهما لا يمكن أن يُعطَيَا كعناصرٍ في منظومةٍ من العلاقات الموضوعيّة. «فالهندسة الطبيعيّة» أو «الحكم الطبيعي» هما أسطورتان، بالمعنى الأفلاطوني (خيالات) مخصصتان لتصوير التغليف أو «الاحتواء»، داخل إشارات لم تُطْرَح بعدُ ولم يُفَكَّر بها، لدلالةٍ لم تصبح بعد دلالة، وهذا ما يجب علينا فهمه بالعودة إلى التجربة الإدراكيّة. يجب وصف الحجم الظاهر والالتقاء ليس كما تعرفهما المعرفة العلمية، ولكن كما نلتقطهما من الداخل. لقد لاحظ علم النفس الشكليّ[23] بأنهما ليسا معروفين بشكلٍ بارزٍ في الإدراك بالذات. لا أعي بوضوح التقاء عينيّ ولا الحجم الظاهر عندما أنظر عن بُعدٍ، فهما ليسا أمامي كالوقائع المدرَكة. مع أنهما يتدخلان في إدراك المسافة كما يبيّن الستيريوسكوب (آلة لامتحان النظر عن بُعد) و خداع الحواس الناجم عن المنظور (وجهة النظر). يستنتج علماء النفس من هذا بأنهما ليسا إشارات بل شروط أو أسباب للعمق. إننا نلاحظ أن التنظيم بالعمق يظهر عندما يحدث موضوعيّاً في

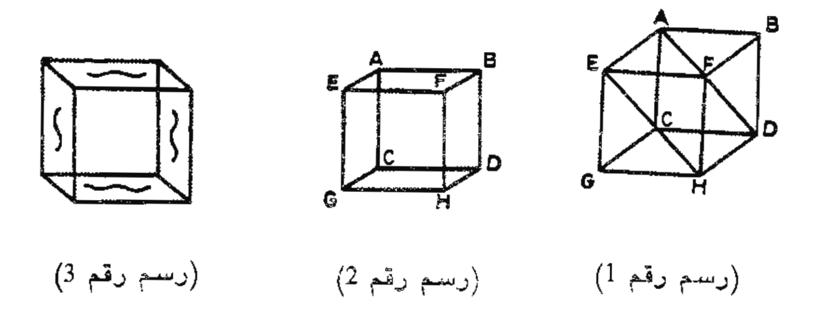
الجسد حجمٌ معيَّنٌ للصورة الشبكيّة أو درجة معيّنة للالتقاء، هذا قانون يمكن مقارنته بقوانين علم الفيزياء، وليس علينا سوى تسجيله لا أكثر. ولكن عالم النفس هنا يتهرّب من مهمته: عندما يعترف بأن الحجم الظاهر والالتقاء ليسا حاضرَيْن في الإدراك حتى كوقائعٍ موضوعيّةٍ فهو يستدعينا إلى الوصف المحض للظواهر قبل العالم الموضوعيّ، ويجعلنا نسْتَشِفّ العمق المُعاش خارج أية هندسة. عندها يقطع الوصف ليضع نفسه من جديد في العالم ويشتقّ التنظيم في العمق من تسلسل معيَّن للوقائع الموضوعيّة. هل نستطيع هكذا أن نحدّ من الوصف، ونلقي على ألكيمياء alchimie الدماغيّة التي قد لا تسجّل التجربة إلاّ نتيجتها مهمة إنتاج العمق الظواهري، طالما أننا اعترفنا بالنظام الظواهريّ على أنه نظامٌ أصليّ؟. هناك أمر من أمرين: إما نرفض مع السلوكيّة Behaviorisme أيَّ معنىً لكلمة تجربة ونحاول أن نبني الإدراك كنتاجٍ لعالم العلم، وإما نقبل بأن تعطينا التجربة هي أيضاً إمكانية الوصول إلى الكائن. وعندها لا نستطيع أن نعاملها وكأنها نتاجٌ ثانويٌّ للكائن. فالتجربة ليست شيئاً وإلاّ يجب أن تكون شاملة. لنحاول أن نتصور ما يمكن أن يكون عليه التنظيم في العمق كما تنتجه الفيزيولوجيا الدماغيّة. بالنسبة لحجم ظاهرٍ معيّنٍ ولالتقاءٍ معيّنٍ قد تظهر في موضعٍ معيّن من الدماغ بنية وظيفيّة مماثلة للتنظيم في العمق. ولكنه قد لا يكون على أيّ حالٍ سوى عمقٍ معيّنٍ، عمق قائم ويبقى على الشخص أن يعيه. أن تكون لنا تجربة مع بنية معيّنة لا يعني تقبّلها سلبيّاً في ذاتها: بل يعني عيشها واستعادتها والاضطلاع بها وإيجاد المعنى الملازم لها. فالتجربة لا يمكن إذن أن تكون موصولةً كما بسببها، ببعض شروط الأمر الواقع[24]، وإذا حدث وعي المسافة لقيمة معيّنة للالتقاء ولحجم معيّنٍ للصورة الشبكيّة، فإن هذا الوعي لا يمكن أن يتبع هذه العوامل إلاّ بقدر ما تكون مصورة في هذا الوعي. ولأن ليس معه أيُّ تجربةٍ مستعجلةٍ، يجب الاستنتاج بأن لنا معه تجربة لا نظرية. فالالتقاء والحجم الظاهر ليسا لا إشارات و لا أسباباً للعمق: فهما حاضران في تجربة العمق كالدافع، حتى عندما لا يكون متمفصلاً ومطروحاً على حدة، فهو حاضرٌ في القرار. ماذا نعني بالدافع وماذا نعني عندما نقول مثلاً إن هناك دافعاً للحركة؟. نعني بذلك أن أصل الدافع يكمن في بعض الوقائع المعيّنة، وليس في أن هذه الوقائع تملك وحدها القوة الماديّة لإنتاجه، وإنما باعتبارها تقدّم الأسباب للقيام بهذا العمل. فالدافع هو سابقٌ لا يفعل إلاّ بمعناه وحتى يجب أن نضيف بأن القرار هو الذي يؤكّد هذا المعنى على أنه صالح وهو الذي يعطيه قوته وفعاليّته. فالدافع والقرار عنصران لوضعيّةٍ واحدةٍ: الأول هو الوضعيّة كواقعٍ والثاني وضعيّة مستوعبة. وهكذا يدفع المأتم إلى القيام بالرحلة لأنه وضعيّة مطلوبٌ حضوري فيها، إما لشدّ إزر العائلة المحزونة، وإما للقيام «بواجباتي الأخيرة» تجاه الميت، وعندما أقرّر القيام بهذه الرحلة أثبّت هذا الدافع الذي يُعرض واضطلع بهذه الوضعيّة. فالعلاقة إذن بين الدافع والمدفوع هي علاقة متبادلة. هذه هي بالفعل العلاقة القائمة بين تجربة الالتقاء أو الحجم الظاهر وتجربة العمق. فهما لا يبرزان، بشكلٍ عجيبٍ وعلى سبيل «الأسباب»،التنظيم في العمق، ولكنهما يدفعان إليه ضمنيّاً باعتبار أنهما يحويانه مسبقاً في مغْنَيْهما وهاتان التجربتان هما شكلٌ معيّنٌ للنظر إلى البعيد. لقد رأينا فيما سبق أن التقاء العينين ليس سبباً للعمق ولا يفترض مسبقاً توجيهاً نحو الموضوع البعيد. لنفصل الآن مفهوم

الحجم الظاهر. إذا نظرنا طويلاً إلى شيءٍ مضيءٍ سوف يترك وراءه صورة «متتالية»، وإذا ركّزنا نظرنا فيما بعد على شاشات موضوعة على مسافاتٍ مختلفةٍ، فإن الصورة التالية ستنعكس على هذه الشاشات وفق قُطرٍ ظاهرٍ يزداد كبره كلما ابتعدت الشاشة[25]. لوقتٍ طويلٍ جرى تفسير القمر الكبير في الأفق بالعدد الكبير من الأشياء الموضوعة بيننا وبينه والتي كانت تجعل المسافة محسوسة أكثر وهي بالتالي كانت تزيد القطر الظاهر. هذا يعني أن ظاهرة الحجم الظاهر وظاهرة المسافة هما لحظتان في تنظيمٍ شاملٍ للحقل، فاللحظة الأولى تجاه الثانية ليست في علاقة الإشارة بالدلالة ولا في علاقة السّبب بالنتيجة، فهما تتصلان ببعضهما بمعناهما، شأن الدافع والمدفوع. فالحجم الظاهر المُعاش، بدل أن يكون الإشارة أو المؤشر لعمقٍ هو بحدّ ذاته غير مرئيٍّ، ليس شيئاً آخر سوى طريقة للتعبير عن رؤيتنا للعمق. لقد ساهمت النظرية الشكليّة بالفعل بتبيان أن الحجم الظاهر لشيءٍ معيّنٍ وهو يبتعد لا يتغيّر مثل الصورة الشبكيّة وأن الشكل الظاهر لأسطوانه تدور على محور قُطرها لا يتغيّر كما قد نتوقّع ذلك من الوجهة الهندسيّة. فالشيء الذي يبتعد ينقص حجمه بسرعةٍ أقلّ، والشيء الذي يقترب يزداد حجمه بسرعة أقل بالنسبة لإدراكي مما بالنسبة للصورة الماديّة على شبكيتي. من أجل ذلك فالقطار الذي يأتي باتجاهنا في السينما يكبر أكثر مما يحدث ذلك في الواقع. من أجل ذلك فالتلّة التي تبدو لنا مرتفعةً تصبح قليلة الارتفاع في الصورة الفوتوغرافيّة. من أجل ذلك أخيراً فالأسطوانة الموضوعة بشكلٍ مائلٍ بالنسبة لوجهنا تقاوم الوجهة الهندسيّة، كما برهن على ذلك سيزان وغيره من الرسامين عندما يصوِّرون صحن الحساء عن جنب ويُبْقون قعره مرئيّاً. لقد كنا على حقٍّ عندما قلنا إن التشويه الناجم عن وجهة النظر هو معطىً لنا بشكلٍ بارزٍ ولا نحتاج إلى تعلّم المنظور. ولكن النظرية الشكليّة تعبّر وكأن تشويه الصحن المائل كان تسويةً معيّنةً بين شكل الصحن المرئيّ مواجهة والمنظور الهندسيّ، والحجم الظاهر للشيء الذي يبتعد هو تسوية بين حجمه الظاهر من على مسافةٍ في متناول اللمس وحجمه الظاهر، الأضعف بكثير، الذي يعيّنه له المنظور الهندسيّ. يجري الكلام عن هذا الموضوع وكأن ثبات الشكل أو الحجم هو ثباتٌ حقيقيٌّ، وكأنه يوجد، بالإضافة إلى صورة الشيء الماديّة على الشبكيّة، «صورة نفسيّة» للشيء نفسه قد تبقى ثابتةً نسبيّاً عندما تتغيّر الصورة الأولى. في الحقيقة، إن «الصورة النفسيّة» للشيء ليست أكبر ولا أصغر من الصورة الماديّة للشيء نفسه على شبكيّتي: ليس هناك صورة نفسية نستطيع أن نقارنها كالشيء مع الصورة المادية، والتي لها بالنسبة للصورة الماديّة حكمٌ محدّدٌ وتشكّل حاجزاً (شاشة) بيني وبين الشيء. إن إدراكي لا يقوم على محتوى الوعي: فهو يتجه إلى الشيء ذاته، إلى المنفضة مثلاً، إن الحجم الظاهر للمنفضة المُدرَكة ليس حجماً قابلاً للقياس. عندما أُسأَل تحت أيّ قطرٍ أراها، لا أستطيع أن أجيب على السؤال طالما أبقي عينيّ مفتوحتين. وعفوياً، أرمش إحدى عينيّ، وألتقط أداة قياس، قلماً مثلاً في متناول يدي، وأحدّد على القلم الحجم الذي تحتله المنفضة. بهذه الطريقة يجب ألاّ نقول بأنني حوّلت المنظور المدرَك إلى المنظور الهندسيّ وغيّرت نِسَب المشهد وصغّرت الشيء إذا كان بعيداً، وكبّرته إذا كان قريباً - بل يجب القول بالأحرى بأنني بتجزئة الحقل الإدراكي وبعزل المنفضة بطرحها لذاتها، فقد أبرزت الحجم في ما ليس يحوي حجماً حتى الآن.

إن ثبات الحجم الظاهر في شيءٍ يبتعد ليس الاستمرار الفعليّ لصورةٍ نفسيّةٍ معيّنةٍ للشيء، تلك الصورة التي قد تقاوم التشويهات المنظورية، كالشيء الصلب الذي يقاوم الضغط. إن ثبات الشكل الدائريّ للصحن لا يعني مقاومة الدائرة للتسطيح المنظوريّ، من أجل ذلك فالرسّام الذي لا يستطيع أن يصورها إلاّ بخطٍ حقيقيٍّ على قماشة حقيقيّة يدهش الجمهور، بالرغم من أنه يحاول أن يجعل المنظور مُعاشاً. عندما أشاهد أمامي طريقاً يهرب نحو الأفق، يجب ألاّ نقول بأن طرفَيّ الطريق يُعطيان لي وكأنهما يتلاقيان ولا بأنهما يعطيان لي وكأنهما متوازيان: إنهما متوازيان في العمق. فالظهرو المنظوريّ لم يُطرح وكذلك الموازاة. أنا في الطريق ذاتها، من خلال تشويهها المضمر، والعمق هو هذا القصد بالذات الذي لا يطرح لا الانعكاس المنظوريّ للطريق، ولا الطريق «الصحيح». ـ ولكن أليس الرجل على بعد مئتَيّ خطوةٍ أصغر من الرجل على بعد خمس خطوات؟ ـ إنه يصبح كذلك إذا عزلته عن السياق المدرَك وقست الحجم الظاهر. لكنه ليس أصغر ولا حتى مساوياً في الحجم: إنه دون المساواة واللامساواة، إنه الرجل نفسه المُشاهد من بعيد. لكننا نستطيع القول بأن الرجل على بعد مئتي خطوةٍ هو مصورةٌ أقلّ تمفصلاً، وأنه يقدم لنظري تأثيرات أقلّ عدداً وأقلّ دقة وهو أقلّ تعلقاً بقدرتي الاستكشافيّة. ونستطيع القول أيضاً بأنه أقلّ احتلالاً لحقلي البصري، شريطة أن نتذكّر أن احقل البصريّ ليس مساحةً قابلة للقياس. فالقول بأن شيئاً يشغل مكاناً قليلاً في الحقل البصريّ يعني القول، في نهاية التحليل، بأنه لا يقدّم هيكليّة غنيّة كفايةٍ لاستنفاد قوتي على الرؤية الواضحة. ليس لحقلي البصري أيّة قدرةٍ محدّدةٍ وبإمكانه أن يحوي أشياءً كثيرة، حسبما أراها «من بعيد» أو «من قريب». فالحجم الظاهر ليس إذن قابلاً للتحديد من زاوية المسافة فقط: فهو محتَوى من قبلها كما أنه يحتويها. فالالتقاء والحجم الظاهر والمسافة تقرأ متداخلة في بعضها البعض، يرمز بعضها إلى بعضٍ ويدلّ بعضها على بعضٍ بشكلٍ طبيعيٍّ، فهي العناصر المجردة لوضعيّةٍ معيّنةٍ، وهي في هذه الوضعيّة مترادفةٌ، ففاعل الإدراك لا يطرح بينها علاقات موضوعيّة ولأنه لا يطرحها منفردة فهو لا يحتاج إذن إلى أن يجمعها. لنأخذ «الأحجام الظاهرة» المختلفة لشيءٍ يبتعد، ليس من الضروري ربطها في تركيب طالما لا يشكّل أيٌّ واحدٍ منها موضوع طرحٍ معيّنٍ. «عندنا» الشيء الذي يبتعد، إننا لا ننفك عن «الإمساك» به والتأثير عليه، والمسافة المتزايدة ليست خارجانيّة تتزايد، كما يبدو العرض كذلك: فالمسافة تعبّر فقط على أن الشيء بدأ ينزلق من تحت تأثير نظرنا الذي لا يعود يحيطه بشكلٍ دقيقٍ. فالمسافة هي التي تميّز هذا التأثير المبتدىء عن التأثير الكامل أو التجاور. إننا نحدّدها إذنْ كما حدّدنا سابقاً«المستقيم» و «المائل»: نحدّدها بوضعيّة الشيء تجاه قوة التأثير.

إن الخداعات المتعلقة بالعمق هي التي عودتنا بشكلٍ خاصٍ على اعتباره وكأنه بناءٌ للعقل. بإمكاننا إثارة هذه الخداعات إذا فرضنا على العينين درجةً معيّنةً من الالتقاء، كما في الستيريوسكوب أو بعرض رسم منظوريٍّ على الشخص. لأنني هنا أعتقد بأنني أرى العمق بينما لا يوجد عمق، أليست الإشارات الخادعة فرصةً لإعداد فرضيّةٍ معيّنةٍ. وأن الرؤية المزعومة للمسافة هي دائماً وعلى العموم تأويلٌ للإشارات؟. ولكن المسلّمة واضحة، إننا نفترض بأنه لا يمكن رؤية ما هو غير موجود، إننا نحدّد الرؤية إذن بالانطباع الحواسيّ

وتفوتنا علاقة الدافع الأصلية ونستبدلها بعلاقةٍ دلاليّةٍ. لقد رأينا أن تباين الصور الشبكيّة الذي يثير حركة الالتقاء ليس له وجود في ذاته، لا يوجد تباين إلاّ بالنسبة لذاتٍ تسعى إلى دمج الظواهر المُبْصَرَة في عين واحدة والتي هي من البنية نفسها وهذه الذات تميل إلى التعاون. إن وحدة الرؤية بالعينين ومعها العمق الذي بدونه ليست قابلة للتحقيق، هي اذن هنا منذ اللحظة التي تُعْطى فيها الصور بعينٍ واحدةٍ وكأنها متباينة. عندما أجلس أمام الستيريوسكوب تعرض نفسها مجموعةٌ يرتسم فيها نظامٌ معيّن ممكنٌ قائمٌ سلفاً، وهكذا تبدأ الوضعيّة. يقول سيزان إن الرسام أمام ما يرسم سوف «يجمع الأيدي التائهة للطبيعة»[26]. إن حركة التركيز بالستيريوسكوب هي أيضاً جواب على السؤال المطروح من قبل المعطيات وهذا الجواب مغلّف داخل السؤال. إن الحقل ذاته هو الذي يتوجه نحو تناظرٍ كاملٍ بالقدر الكافي والعمق ليس إلاّ لحظةً من الإيمان الإدراكي بشيءٍ وحيدٍ. والرسم المنظوريّ لا يدرَك أولاً كرسمٍ على مسطّحٍ، ثم ينتظم في عمقٍ معيّنٍ. والخطوط التي تهرب نحو الأفق ليست أولاً معطاةً لخطّوطٍ مائلةٍ، لَم يُفكَّر بها كخطوطٍ أفقيّة. إن مجمل الرسم يبحث عن توازنه فينطبع لديّ بحسب العمق. فشجرة السرو على الطريق التي تُرْسَم أصغر من الرجل لا تنجح بأن تصبح شجرةً حقيقيّة إلاّ إذا تراجعت نحو الأفق. إن الرسم ذاته هو الذي يميل نحو العمق كالحجر الذي يسقط يأخذ الاتجاه نحو الأسفل. إذا كان التناظر والامتلاء والتحديد يمكن الحصول عليها بأشكال متعدّدة فإن التنظيم بينها لن يكون ثابتاً وهذا ما نراه في الرسوم المبهمة. وهكذا فالرسم رقم (1) يمكن أن نراه إما كمكعبٍ مرئيٍّ من الأسفل وواجهته أ ب ج د إلى الأمام، وإما كمكعبٍ مرئيٍّ من أعلى واجهته هـ و ز ح إلى الأمام وإما أخيراً كبلاطة فسيفساءٍ للمطبخ مكوّنةٍ من عشر مثلثات ومربع. والرسم رقم (2) على العكس يُرى حتماً كمكعب لأن هذا التنظيم هو وحده الذي يجعله في تناظرٍ كاملٍ[27] فالعمق يولد تحت نظري لأنه يبحث عن رؤية شيءٍ معيّنٍ. ولكن ما هو هذا الجنّي الإدراكي العامل في حقلنا البصري الذي يهدف دائماً الى الأكثر تحديداً؟ ألا نعود إلى الواقعيّة؟ لنأخذ مثلاً. إن تنظيم العمق ينهار إذا أضفت إلى الرسم المبهم ليس بعض الخطوط (الرسم رقم 3 يبقى مكعباً فعلاً) وإنما خطوط تفصل ما بين عناصر المسطح الواحد وتجمع العناصر من مسطحات مختلفة (رسم رقم 1)[28].



(رسم رقم 1) (رسم رقم 2) (رسم رقم 3)

ماذا نعني بالقول إن هذه الخطوط تقوم هي ذاتها بهدم العمق؟ألا نتكلم مثل الترابطيّة associationnisme؟ لا نريد القول بأن الخط هـ ح (رسم 1) الفاعل كالسبب يشطر المكعب حيث أدخل، وإنما فهو يُدخل التقاطاً إجمالياً لم يعد هو الالتقاط في العمق. من المعلوم أن الخط هـ ح نفسه لا يملك فردانية إلاّ إذا اعتبرته على هذا الأساس وإذا استعرضته ورسمته بنفسي. ولكن هذا الالتقاط وهذاالاستعراض ليسا اعتباطيين. إنهما معيّنان ومطلوبان من قِبَل الظاهر. والطلب هنا ليس إجبارياً، لأن الأمر يتعلق بالضبط بصورةٍ مبهمةٍ، ولكن في حقلٍ بصريٍّ طبيعيٍّ، فتجزئة المسطحات والزوايا لا تقاوم، وعلى سبيل المثال عندما أتَنَزه على البولفار، لا أتوصل إلى رؤية المسافات بين الأشجار وكأنها أشياء بينما الأشجار نفسها تشكّل العمق إنني أنا الذي له تجربة المنظر، ولكني أعي في هذه التجربة بأنني أضطلع بوضعيّة الأمر الواقع، وأستجمع المعنى الموزع في الظواهر وأقول ما تريد هي أن تقوله عن ذاتها. حتى في الحالات التي يكون فيها التنظيم غامضاً وأستطيع أن أجعله يتبدّل، فإنني لا أتوصل إلى ذلك مباشرةً: إحدى جهات المكعب لا تأتي إلى الواجهة إلاّ إذا نظرت إليها أولاً وإذا انطلق نظري منها ليلحق الأضلاع ويجد أخيراً الجهة الثانية كعمقٍ غير محدّد. إذا رأيت الصورة رقم (1) كبلاطة مطبخ، فذلك شريطة أن أوجّه نظري أولاً إلى الوسط، ومن ثم توزيعه بالتساوي على كامل الصورة دفعة واحدةً. وكما انتظر برغسون قطعة السكر لكي تذوب، فأنا مُجْبَر أحياناً على انتظار التنظيم بأن يتمّ. وأكثر من ذلك إن معنى المدرَك في الإدراك الطبيعيّ، يظهر لي وكأنه مؤسس في المدرَك وليس كأنه مكوَّن من قِبَلي، والنظر كأنه نوعٌ من آلةٍ للمعرفة، تأخذ الأشياء من حيث يجب أن تؤخذ لتصبح مشهداً، أو تقطعها وفقاً لتمفصلاتها الطبيعيّة. لا شك في أن الخط هـ ح لا يمكن أن يُعتبر كخطٍّ مستقيمٍ إلاّ إذا استعرضته، ولكنه لا يتعلق الأمر بالتحرّي العقليّ، بل إنه تحري النظر، أي أن فعلي ليس أصلياً أو مكوِّناً، بل هو مطلوب ومدفوع إليه. فكلّ تركيز هو تركيزٌ على شيءٍ ما يتقدّم لكي نركّز عليه. عندما أركز على الجهة أ ب ج د من المكعب، هذا لا يعني فقط بأنني أنقلها إلى حالة الرؤية الواضحة، وإنما أيضاً أبرزها كصورةٍ هي أقرب مني من الجهة الأخرى، وبكلمةٍ مختصرةٍ أنظّم المكعب، والنظر هو هذا الجنّي الإدراكي تحت الذات المفكّرة الذي يعرف أن يعطي للأشياء الإجابة الصحيحة التي تنتظرها لكي توجد أمامنا. ماذا تعني أخيراً رؤية المكعب؟. إنها، تقول التجريبيّة، ربط المنظر الفعليّ للرسم بسلسلةٍ من المظاهر الأخرى، المظاهر التي يقدّمها مرئيّاً عن قربٍ ومرئيّاً عن جنبٍ، ومرئياً من زوايا مختلفة. ولكن عندما أرى المكعب لا أجد فيَّ أية صورةٍ من هذه الصور، إنها وسائل إدراك العمق الذي يجعلها ممكنة ولا ينتج عنها. ما هو إذن هذا الفعل الفريد الذي ألتقط به إمكانية جميع المظاهر؟. إنه، كما تقول الفكرانيّة، فكرة المكعب كجامدٍ مكوَّن من ست جهات متساوية واثني عشر ضلعٍ متساوٍ تتقاطع في زاويةٍ قائمةٍ. - والعمق ليس سوى تعايش الجهات والأضلاع المتساوية. ولكن هنا أيضاً يُعرَّف العمق بما هو نتيجةٌ له. فالجهات الست والأضلاع الاثني عشر المتساوية لا تشكّل كلّ معنى العمق وبالعكس هذا التعريف ليس له أيّ معنىً بدون العمق. فالجهات الست والاثناعشر ضلع لا يمكن أن تتعايش معاً وتبقى متساوية بالنسبة لي إلاّ إذا ترتّبت في العمق. فالفعل الذي يقوِّم المظاهر ويعطي للزوايا الحادة أو المنفرجة قيمة

الزوايا القائمة وللجهات المشوهة قيمة المربع، ليس فكرة العلاقات الهندسيّة للمساواة والكائن الهندسيّ الذي تنتمي إليه، ـ هذا الفعل هو إحاطة الموضوع من قِبَل نظري الذي يخترقه ويحييه ويُبرز مباشرةً الجهات الجانبية «كمربعاتٍ مرئيّة عن جنب»، حتى إننا لا نراها بشكلها المنظوريّ الشبيه بالمُعَيَّن Losange. هذا الحضور المتزامن أمام تجارب تتنافر، هذا الاحتواء للتجربة من قبل الأخرى، وهذا الدمج في فعلٍ إدراكي واحدٍ لكلّ المسار الممكن هو الذي يكوِّن أصالة العمق، فهو البعد الذي من خلاله تتغلف الأشياء أو عناصر الأشياء في بعضها البعض، بينما العرض والعلو هما البعدان اللذان يجعلان الأشياء أو عناصر تتراصف وراء بعضها البعض.

إننا لا نستطيع إذن أن نتكلم عن تركيبٍ للعمق لأن التركيب يفترض أو على الأقلّ كالتركيب الكانطيّ، يطرح تعابير خفيّة، بينما العمق لا يطرح تعدّديّة المظاهر المنظوريّة التي يُبرزها التحليل ولا يتبيّنها إلاّ على عمق الشيء الثابت. هذا التركيب التقريبيّ يتوضّح إذا فهمناه على أنه زمنيٌّ. عندما أقول إنني أرى شيئاً عن بُعدٍ، أعني بأنني أُمسك به أو لا أزال ممسكاً به، فهو في المستقبل أو في الماضي كما هو في الوقت نفسه في الفضاء[29]. قد يُقال بأنه فيها بالنسبة لي: فالمصباح الذي أدركه يوجد في ذاته، في الوقت الذي أوجد فيه أنا، والمسافة هي بين أشياءٍ متزامنةٍ، وهذا التزامن هو من معنى الإدراك بالذات. هذا لا شك فيه. ولكن التعايش الذي يحدّد الفضاء. ليس غريباً عن الزمن فهو انتماء ظاهرتين إلى الموجة الزمنيّة ذاتها. أما العلاقة بين الشيء المدرَك وإدراكي، فإنها لا تربط بينهما في الفضاء وخارج الزمن: أنهما متعاصران. «فنظام المتعايشين» لا يمكن أن يُفصل عن «نظام المتتاليين» أو بالأحرى فالزمن ليس فقط وعي التتالي، فالإدراك يعطيني «حقل حضور»[30] بالمعنى الواسع، يمتدّ وفق بُعْدين: بعد الهنا ـ الهناك وبعد الماضي ـ الحاضر ـ المستقبل. فالبُعد الثاني يدفع إلى فهم البُعد الأول. إنني «أمسك». «أملك» الشيء البعيد عني بلا موقعٍ بارزٍ للمنظور الفضائيّ (الحجم والشكل الظاهرين) كما «لا أزال أمسك باليد»[31] الماضي القريب بدون أيّ تشويه، بدون «ذكرى» بيني وبينه. فإذا أردنا أن نتكلم أيضاً عن تركيبٍ، فهو سيكون كما يقول هو سيرل «تركيباً انتقالياً» لا يربط المنظورات الخفيّة وإنما يُجري «الانتقال» من منظورٍ إلى آخر. لقد دخل علم النفس في مصاعب لا نهاية لها، عندما أراد تركيز الذاكرة على امتلاك بعض الحتويات أو الذكريات، وهي آثارٌ حاضرةٌ (في الجسد أو في اللاوعي) من الماضي الزائل، لأنه انطلاقاً من هذه الآثار لا نستطيع أبداً أن نفهم التعرّف على الماضي كماضٍ. كذلك لن نفهم أبداً إدراك المسافة إذا انطلقنا من محتويات معطاةٍ على أنها متساوية في البُعد، وانعكاس مسطح للعالم كما هي الذكريات انعكاس للماضي في الحاضر. وكما أننا لا نستطيع أن نفهم الذاكرة إلاّ كامتلاكٍ مباشرٍ للماضي دون محتوياتٍ وسيطةٍ، فإننا لا نستطيع فهم إدراك المسافة إلاّ ككائنٍ في البعيد، وهذا البعيد يلحق بالكائن حيث يظهر. فالذاكرة تتركّز تدريجاً على الانتقال المستمرّ للحظة داخل الأخرى وعلى اندماج كلّ واحدة مع كامل أفقها في كثافة اللحظة التالية. فالانتقال المستمرّ ذاته يحتوي الموضوع كما هو هناك، بحجمه «الحقيقيّ»، وأخيراً كما أراه لو كنت بقربه، في الإدراك الذي أملكه عنه من هنا. وكما أن لا نقاش حول «حفظ الذكريات»، بل فقط

شكلٌ معيّنٌ للنظر إلى الزمن الذي يُبرز الماضي كبُعدٍ للوعي غير قابلٍ للتصرف، كذلك لا وجود لمشكلة المسافة والمسافة هي قابلة للرؤية مباشرةً، شريطة أن نعرف كيف نستعيد الحاضر الحيّ حيث تتكون هذه المسافة.

وكما أشرنا في البداية يجب أن نعيد اكتشاف العمق الأوّلي تحت العمق المعتبر كعلاقةٍ بين أشياء أو حتى بين مسطحات وهو العمق الذي أصبح موضوعاً وانفصل عن التجربة وتحول إلى عرض، فالعمق الأولي يعطي المعنى إلى العمق الآخر، وهو كثافةٌ لوسيطٍ بلا شيء. عندما نترك أنفسنا نكون في العالم دون الاضطلاع به بنشاطٍ، أو في الأمراض التي تدفع إلى هذا الموقف. فإن المسطحات لا تعود تتميز عن بعضها البعض، والألوان لا تعود تتكثّف في ألوانٍ سطحيّةٍ، وتنتشر حول أشياء وتصبح ألواناً جوية، مثلاً المريض الذي يكتب على ورقة يجب أن يثقب بريشته سماكةً معينّةً من الأبيض قبل أن يصل إلى الورق. إن نسبة هذا الحجم تتغيّر مع اللون وهي كأنها تعبيرٌ عن جوهره النوعيّ[32]. يوجد إذن عمقٌ ليس له مكانٌ بَعْد بين الأشياء وهو بالأحرى لا يقدِّر بعد المسافة بين الشيء والآخر وهو مجرّد انفتاح الإدراك على شبح الشيء الذي لا يكاد يوصف. حتى في الإدراك الطبيعيّ لا يُطبّق العمق أولاً على الأشياء. وكما أن العالي والمنخفض واليمين واليسار ليست معطاةً للفرد مع المحتويات المدرَكة وهي تتكوّن في كلّ لحظةٍ مع مستوىً فضائي معيّنٍ تتموضع الأشياء بالنسبة له، ـ كذلك العمق والحجم يأتيان إلى الأشياء من كونهما يتموضعات بالنسبة لمستوىً من المسافات والأحجام[33]، هذا المستوى يحدّد البعيد والقريب، الكبير والصغير قبل أي شيءٍ ـ مؤشر. عندما نقول إن هذا الشيء حجمه كبيرٌ جداً أو صغيرٌ جداً، إنه بعيدٌ أو قريبٌ، فهذا يجري غالباً بدون أية مقارنة حتى ضمنيّة، مع أي شيءٍ آخر أو حتى مع الحجم والموقع الموضوعيّ لجسدنا الذاتيّ، إن ذلك يجري بالنسبة «لمدىً» معيّن لحركاتنا و«لتأثيرٍ» «معيّن للجسد الظواهريّ على محيطه. إذا كنا لا نريد التعرُّف على هذا التجذُّر للأحجام والمسافات فإننا سوف نُحال من شيءٍ مؤشر إلى آخر دون أن نفهم أبداً كيف يمكن أن توجد بالنسبة لنا أحجام أو مسافات. إن التجربة المرضيّة للتصغير أو للتكبير، لأنها تغيّر الحجم الظاهر لجميع الأشياء في الحقل، لا تترك أيَّ مؤشّرٍ يمكن للأشياء أن تظهر بالنسبة له أكبر أو أصغر مما هي في العادة، وهي لا تُفْهَم إذن إلاّ بالنسبة للمعيار ما قبل الموضوعيّ للمسافات وللأحجام. وهكذا لا يمكن للعمق أن يُفهم كفكرةٍ لذاتٍ لا كونيّة بل كإمكانيّة لذاتٍ ملتزمةٍ.

هذا التحليل للعمق يقترب من التحليل الذي حاولنا إجراءه للعلو وللعرض. فإذا كنا قد بدأنا هنا بمقابلة العمق مع الأبعاد الأخرى، فذلك لأنها تبدو للوهلة الأولى تعني علاقات الأشياء في ما بينها، بينما العمق يكشف مباشرةً الرابط بين الذات والفضاء. لكننا في الحقيقة قد رأينا سابقاً أن العمودي والأفقي أيضاً يُحَدَّدان في نهاية المطاف بالتأثير الأفضل لجسدنا على العالم. فالعرض والعلو كعلاقاتٍ بين الأشياء هما مشتقّان وبمعناهما الأصليّ هما أيضاً بُعدان «وجوديان». لذلك يجب ألاّ نقول مع لانيو Lagneau و آلان Alain بأن العلو والعرض يفترضان مسبقاً العمق لأن المشهد على مسطح واحد يفترض مساواةً في المسافة بين جميع أجزاء هذا المشهد ومسطح وجهيّ: هذا التحليل لا يعني إلاّ العرض والعلو والعمق التي اكتسبت

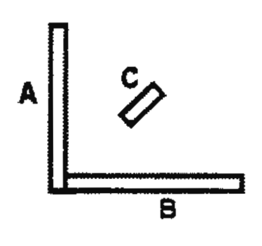
الصفة الموضوعيّة مسبقاً وليس التجربة التي تفتح لنا هذه الأبعاد. فالعمودي والأفقي، البعيد والقريب هي تعيينات مجرّدة لكائنٍ واحدٍ في وضعيّةٍ معيّنةٍ وهي تفترض «المواجهة» نفسها بين الذات والعالم.

☆☆☆

إن الحركة هي تنقُّل أو تغييرٌ في الموقع، حتى وإن لم يكن بالإمكان تحديدها هكذا. وبما أننا واجهنا أولاً فكرةً عن الموقع تحدّده بعلاقاتٍ في الفضاء الموضوعيّ، فإنه يوجد مفهومٌ موضوعيّ للحركة يحدّدها بعلاقاتٍ داخل العالم، مع اعتبار تجربة العالم بأنها مقرّرة. وكما أننا اضطررنا إلى إيجاد أصل الموقع الفضائيّ في الوضعيّة أو المكان ما قبل الموضوعيّ للذات التي تلتصق بوسطها، كذلك يتوجب علينا أن نعيد اكتشاف تجربة سابقةٍ للموضوعيّة، تحت الفكرة الموضوعيّة للحركة التي تستعير معناها من هذه التجربة، وحيث الحركة، التي لا تزال ترتبط بالذي يدركها، هي شكلٌ من أشكال تأثير الذات على عالمها. عندما نريد أن نفكر بالحركة، ونفلسف الحركة، فإننا نتمركز على الفور في موقفٍ نقدي أو موقف التحقق، ونتساءل عما هو معطىً لنا بالضبط في الحركة، ونتهيّأ لرفض المظاهر للوصول إلى حقيقة الحركة ولا نتبيّن أن هذا الموقف بالضبط هو الذي يحوِّل الظاهرة ويمنعنا من الوصول إليها بالذات، لأنه يُدخل، مع مفهوم الحقيقة في ذاتها، افتراضاتٍ مسبقة قادرةً على أن تُخفي عليّ نشوء الحركة بالنسبة لي. إنني ألقي بحجرٍ، يجتاز حديقتي، وهو يصبح للحظة وكأنه صخر غامض ثم يعود حجراً عندما يسقط على الأرض على مسافة معينة. فإذا أردت أن أفكر بالظاهرة «بوضوح» يجب تجزئتها. فالحجر بحدّ ذاته، أقول، لم يتغيّر في الحقيقة من جرّاء الحركة. إنه الحجر نفسه الذي كنت أمسكه بيدي والذي أجده على الأرض بعد عودتي من مشواري، إنه الحجر نفسه إذن الذي اجتاز الهواء. والحركة ليست سوى صفةٍ عارضةٍ للمتحرك ولا تُرى إذا جاز التعبير في الحجر. فهي ليست إلاّ تغيُّراً في العلاقات بين الحجر والمحيط. إننا لا نستطيع التكلم عن التغيّر إلاّ إذا كان الحجر نفسه هو الذي يستمرّ تحت مختلف العلاقات مع المحيط. إذا افترضت بالعكس بأن الحجر ينعدم في وصوله إلى النقطة «ن» وأن حجراً آخر مماثلاً له ينبثق من العدم عند النقطة «ق» القريبة جداً من النقطة الأولى، فإننا بالتالي لا نعود نملك حركةً وحيدةً بل حركتين. لا توجد إذن حركة بدون متحرك يحملها بدون انقطاعٍ من نقطة الانطلاق حتى نقطة الوصول. ولأن لاشيء منخرط في المتحرك ويكون بكامله في علاقاته مع المحيط، فإن الحركة لا توجد بدون مؤشّرٍ خارجي وأخيراً لا توجد أية وسيلة لأن نعزوها بشكل خاص إلى «المتحرك» أو بالأحرى إلى المؤشّر، فعندما يجري التمييز بين المتحرك والحركة نقول لا حركة بلا متحرك ولا حركة بلا مؤشّرٍ موضوعي ولا حركة بالمطلق. إن فكرة الحركة هذه هي في الواقع إنكار للحركة: فالتمييز بدقةٍ بين الحركة والمتحرك يعني أن «المتحرك» لا يتحرك. إذا لم يكن الحجر ـ في ـ الحركة من زاويةٍ معيّنة غير الحجر الثابت، فإنه لن يكون أبداً في حركة (ولا حتى ثابتاً). فمنذ أن نُدخل فكرة المتحرك الذي يبقى ذاته خلال حركته، فإن آراء زينون Zénon تعود صحيحة. وقد نعترض عليها بلا جدوى بأنه يجب ألاّ نعتبر الحركة كسلسلةٍ من المواقع المتقطعة المحتلة دورياً في سلسلةٍ من

اللحظات المتقطعة، وألاّ نعتبر الفضاء والزمن مكوَّنين من تجميع للعناصر الخفيّة. لأنه حتى ولو تصورنا لحظتين ـ قصوَويتين وموقعين ـ قصوَوَيْن بحيث يمكن للفارق بينهما أن ينقص إلى ما دون كميّة معيّنة وبحيث يكون التمييز في حالة النشوء، فإن فكرة المتحرك المماثل خلال مراحل الحركة تستبعد ظاهر «المتحرك» كمظهرٍ بسيطٍ وتحمل فكرة الموقع الفضائيّ والزمنيّ القابلة دائماً للتعيين في ذاتها، حتى ولو لم تكن كذلك بالنسبة لنا، إنها إذن فكرة الحجر الذي يكون دائماً والذي لا يمرّ أبداً. حتى ولو اخترعنا أداة «رياضيّة» تسمح بأن نُدخل في الحسبان تعدّديةً لا محدودةً من المواقع واللحظات، فإننا لا نتصور في متحرّك مماثل فعل الانتقاليّة بالذات الذي هو بين لحظتين وموقعين متقاربين كفاية لكي نختارهما. إذا فكّرت بوضوحٍ إذن بالحركة لا أفهم إذا كان بإمكانها أن تبدأ بالنسبة لي وتُعطى لي كظاهرةٍ.

ومع ذلك أمشي وعندي تجربة الحركة بالرغم من متطلبات وتعاقبات الفكر الواضح، مما يؤدي، خلافاً لأيّ عقل، إلى أن أدرك الحركات بلا متحرك مماثلٍ وبلا مؤشّرٍ خارجي وبلا أية نسبيّة. إذا عرضنا على شخص وبشكلٍ متعاقب خطين مضيئين أ و ب، فإنه يرى حركةً متواصلةً من أ إلى ب ثم من ب إلى أ، ثم بعد ذلك أيضاً من أ إلى ب وهكذا دواليك دون أن يعطى لذاته أيّ موقعٍ وسيطٍ وحتى المواقع القصوى لا تعطى لذاتها أيضاً، هناك خطٌ واحدٌ يروح ويجيء دون أن يستكين. يمكننا بالعكس إظهار المواقع القصوى بشكل متميز وذلك بتسريع أو بإبطاء وتيرة العرض. إن حركة الدوران تتجه إلى الانفصال: فالخط يبدو أولاً مثبّتاً على الوضع أ، ثم يتحرّر منه فجأةً ويقفز إلى الموقع ب إذا استمررنا في تسريع أو في إبطاء الوتيرة، فإن حركة الدوران تنتهي فيصبح عندنا خطان متزامنان أو خطان متتاليان[34]. فإدراك المواقع هو إذن بعكس إدراك الحركة. حتى إنه يمكننا أن نبيِّن أن الحركة ليست أبداً الإشغال المتتالي من قِبَل متحرّك معيّن لجميع المواقع القائمة بين الطرفين.



(رسم 1)

إذا استخدمنا بالنسبة لحركة الدوران صوراً ملونة أو بيضاء على عمقٍ أسود، فإن الفضاء الذي عليه تمتدّ الحركة ليس في أيّة لحظة مُضاءً أو ملوناً من قِبَل الحركة. إذا وضعنا بين الموقعين الطرفيين أ و ب خطاً صغيراً ج، فإن هذا الخط لا يكتمل في أيّة لحظة من قِبَل الحركة التي تمرّ عليه (رسم 1). «ليس هناك» «مرورٌ للخط» وإنما «مرورٌ» محضٌ. إذا استخدمنا مبصاراً Tachistoscope (آلة اختبار تعرض صوراً ضوئيّة) فالشخص يدرك غالباً الحركة دون

يُعرض دورياً بهذين الشكلين[40]. كذلك يجب أن يكون وصول الحركة إلى نقطةٍ معيّنةٍ متوحداً مع انطلاقها من النقطة «المجاورة» وهذا لا يحدث إلاّ إذا كان هناك متحرّكٌ يترك، في الوقت نفسه، نقطةً ويحتلّ نقطةً أخرى. «إن شيئاً ما يُرى على أنه دائرةٌ يتوقف أن يُعتَبر دائرةً بالنسبة لنا حالما تتوقف لحظة «الاستدارة» أو تماثل جميع الأقْطُر الذي هو أساسي بالنسبة للدائرة، تترقف عن حضورها في الدائرة. أن تكون الدائرة مُدْرَكة أو مفكَّر بها، فليس هناك فرق. على كلّ حال يجب أن يكون هناك تحديدٌ مشتركٌ يجبرنا في الحالتين أن نعيّن كدائرةٍ ما يُعرض علينا ونميّزه عن أيّة ظاهرةٍ أخرى»[41]. وعلى النحو نفسه عندما نتكلّم عن إحساسٍ بالحركة وعن وعيٍ خاصٍ للحركة، أو كما تقول النظرية الشكليّة، عن حركةٍ شاملةٍ، عن ظاهرةٍ ليس فيها أيّ متحرّك ولا أيّ موقعٍ خاصٍ للمتحرك، فإننا نتلفّظ بكلمات فقط إذا لم نقل كيف «أن الذي أعطي في هذا الإحساس أو في هذه الظاهرة أو الذي التُقِط من خلالهما قد أشير إليه مباشرةً على أنه حركة»[42]. إن إدراك الحركة لا يمكن أن يكون إدراكاً للحركة ويتعرّف عليها على هذا الأساس إلاّ إذا ضبطها مع دلالتها كحركةٍ مع كلّ اللحظات المكوِّنة لها، وبخاصة مع تماثل المتحرك. فالحركة، يجيب عالم النفس، هي «إحدى هذه «الظواهر النفسية» التي تنتسب إلى الموضوع مثل المحتويات المحسوسة المُعطاة كاللون والشكل، والتي تظهر موضوعيّة وليس ذاتيّة، ولكنها، بخلاف المعطيات النفسيّة الأخرى، ليست من طبيعة جامدة وإنما ديناميّة. مثلاً، «المرور» الخاص والمعيَّن هو لحم ودم الحركة التي لا يمكن أن تتشكّل بالتركيب انطلاقاً من المحتويات البصريّة العاديّة»[43]. ليس ممكناً، في الواقع، تركيب الحركة بواسطة إدراكات جامدة. ولكن ليست المسألة هنا فنحن لا نفكر بتحويل الحركة إلى السكون. فالشيء الساكن يحتاج هو أيضاً إلى تعيين. لا يمكن أن يقال بأنه ساكن إذا كان في كلّ لحظةٍ ينعدم ويُخلق من جديد، وإذا لم يستمرّ باقياً خلال أشكاله المختلفة التي يُعرض بها. فالتماثل الذي تكلّمنا عنه هو إذن سابقٌ على تمييز الحركة والسكون. فالحركة ليست شيئاً بدون متحرّك يَصِفُها ويكوِّن وحدتها. إن استعارة الظاهرة الديناميّة تخدع هنا عالم النفس: يبدو لنا بأن قوة معيّنة تؤمّن بنفسها وحدتها، ولكن لأننا نفترض دائماً شخصاً ما يعيِّنها في انتشار نتائجها. «فالظواهر الديناميّة» تأخذ وحدتها مني أنا الذي أعيشها وأستعرضها وأكوِّن تركيبها. وهكذا ننتقل من فكرة الحركة التي تهدم الحركة إلى تجربة الحركة التي تحاول أن تؤسسها، ولكننا ننتقل أيضاً من هذه التجربة إلى الفكرة التي بدونها لا تعني التجربة شيئاً.

إننا إذن لا نستطيع أن نعطي الحقّ لا لعالم النفس ولا لعالم المنطق، أو بالأحرى يجب إعطاؤهما الحق معاً وإيجاد الوسيلة للتعرف على الفريض والنقيض وكأنهما الاثنان صحيحان. فعالم المنطق على حق عندما يفرض تكويناً «للظاهرة الديناميّة» ذاتها ووصفاً للحركة من خلال المتحرّك الذي نلاحقه في مساره، ـ ولكنه على خطأ عندما يعرض تماثل المتحرك وكأنه تماثلٌ واضحٌ تماماً، وهو مجبرٌ على الاعتراف بالمتحرك بحدّ ذاته. أما عالم النفس من جهته عندما يعالج الظواهر عن قربٍ فإنه سيقوم بالرغم من إرادته بوضع متحرّك في الحركة، ولكنه يستعيد تفوّقه بالوسيلة الملموسة التي يتصور بها المتحرّك. في النقاش الذي تابعناه والذي وضّح لنا الجدل المستديم بين علم النفس والمنطق ماذا يريد فرتايمر أن يقول في العمق؟. إنه

يريدالقول بأن إدراك الحركة ليس ثانوياً بالنسبة لإدراك المتحرّك، وبأننا ليس لنا إدراكٌ للمتحرّك هنا ثم هناك، وبعد ذلك تماثلٌ يجمع هذه المواقع في التوالي[44]، وبأن تنوع هذه المواقع لا يُدْخَل كجزءٍ من وحدة متعالية، وبأن تماثل المتحرك أخيراً يندفع مباشرةً «من التجربة»[45]. وبعباراتٍ أخرى: عندما يتكلّم عالم النفس عن الحركة كما يتكلّم عن ظاهرةٍ تشمل نقطة الانطلاق (أ) و نقطة الوصول ب. (أ ب)، فهو لا يعني أن ليس هناك أيُّ فاعلٍ (ذات) للحركة، ولكن ليس فاعل الحركة في أيّة حالٍ من الأحوال الموضوع (أ) المعطى أولاً كحاضرٍ في مكانه وثابتٍ: فما دام هناك حركة فإن المتحرّك يُؤخذ في الحركة. فعالم النفس قد يقبل بلا شك بأنه إذا لم يكن هناك متحرّك في كلّ حركة، فإن هناك على الأقل محركاً، شريطة ألاّ نخلط هذا المحرّك مع أي من الصور الجامدة التي يمكن الحصول عليها بإيقاف الحركة عند نقطةٍ معيّنةٍ من مسارها. هنا يتفوّق عالم النفس على عالم المنطق. لأن عالم المنطق نظرا لعدم تماسه مع تجربة الحركة خارج أيِّ حكمٍ مسبقٍ يتعلق بالعالم، لا يتكلم إلاّ عن الحركة في ذاتها ويطرح مشكلة الحركة بعبارات الكينونة، مما يجعل هذه المشكلة في النهاية غير قابلةٍ للحلّ. لنأخذ، كما يقول، الظهورات Erscheinung المختلفة للحركة في نقاطٍ مختلفةٍ من المسار، فهي لن تكون ظهورات للحركة نفسها إلاّ إذا كانت ظهورات لمتحرّكٍ واحدٍ Erscheinende لشيء معيّنٍ واحدٍ يُعرض darstellt من خلالها كلها. ولكن المتحرّك، لا يحتاج إلى أن يُطرح ككائنٍ منفصلٍ إلاّ إذا كانت ظهوراته في نقاطٍ مختلفةٍ من المسار قد تحققت هي ذاتها كمنظوراتٍ خفيّة. فعالم المنطق مبدئيّاً لا يعرف إلاّ الوعي النظريّ، فهذه المسلّمة، هذا الافتراض لعالم محدد كلياً ولكائن محض صافي، هي التي تُثْقِل نظرته عن التعدد وبالتالي نظرته عن التركيب. فالمتحرك، أو بالأحرى كما قلنا، المحرِّك ليس متماثلاً تحت مراحل الحركة، فهومتماثلٌ في هذه المراحل. فليس لأني أجد الحجر – نفسه على الأرض أعتقد بتماثله خلال الحركة. بل على العكس، لأنني أدركته كمتماثلٍ خلال الحركة، ـ هو تماثلٌ ضمنيٌّ يجب معالجته ـ سوف أَلْتَقطه وأجده من جديد. يجب ألاّ نحقّق في الحجر المتحرّك كلَّ ما نعرفه قبلاً عن الحجر ـ إذا كانت دائرة هي التي أدركها، يقول عالم المنطق فإن كلّ أقطارها متساوية. ولكن يجب أن نضيف إلى ذلك في الدائرة المُدرَكة كلّ الخصائص التي استطاع أو سيستطيع اكتشافها فيها العالم الهندسيّ. إلاّ أن الدائرة كشيءٍ من العالم هي التي تملك مسبقاً وفي ذاتها كلّ الخصائص التي سيكتشفها فيها التحليل. فجذوع الشجر الدائريّة كان لها قبل أوقليدس Euclide الخصائص التي اكتشفها أوقليدس. ولكن في الدائرة كظاهرةٍ كما كانت تبدو لليونانيين قبل أوقليدس، فإن مربّع المماس Tangente لم يكن مساوياً لحاصل ضرب الخط القاطع Sécante بكامله بالقسم الخارج عن الدائرة: هذا المربع وحاصل الضرب لم يكونا في الظاهرة، وكذلك لم تكن بالضرورة موجودة شعاعات الدائرة المتساوية. فالمتحرّك، كموضوعٍ لسلسلةٍ غير محدودةٍ من الإدراكات البارزة والمتلاقية، له خصائص، والمُحرِّك ليس له سوى أسلوبٍ. فما هو غير مستحيلٍ أن يكون للدائرة المُدرَكة أقطارٌ غير متساوية أو تكون الحركة بدون أيّ محرِّك. ولكن الدائرة المُدرَكة ليس لها مع ذلك أقطارٌ متساوية لأنها ليس لها قطر أبداً: فهي تظهر لي وأتعرّف عليها وأميّزها عن أيّة صورةٍ أخرى بهيئتها الدائريّة، وليس بأيّة خاصيّةٍ من

«الخصائص» التي يستطيع الفكر النظري اكتشافها في الدائرة لاحقاً. كذلك فالحركة لا تفترض بالضرورة متحركاً أي شيئاً محدّداً بمجموعة من الخصائص المحدّدة، يكفي أن يتضمّن «شيئاً ما يتحرك»، «شيئاً ما ملوناً» على أكثر تقدير، أو شيئاً «مضيئاً» بلا لونٍ ولا نورٍ فعليّ. فعالم المنطق يستبعد هذه الفرضيّة الثالثة: يجب أن تكون شعاعات الدائرة متساوية أو غير متساوية، والحركة يجب أن يكون أولا يكون لها متحرّك ولكنه لا يستطيع أن يعمل ذلك إلاّ إذا أخذ الدائرة كشيءٍ أو الحركة في ذاتها. ولكن فقد رأينا بأن هذا في نهاية المطاف يجعل الحركة مستحيلة. قد لا يكون هناك شيءٌ لعالم المنطق لكي يفكّر به، ولا حتى مظهر الحركة، إذا لم تكن هناك حركة قبل العالم الموضوعي الذي يكون مصدر كلّ تأكيداتنا المتعلّقة بالحركة، إذا لم تكن هناك ظواهر قبل الكائن نستطيع أن نتعرّف إليها ونعيّنها ونستطيع أن نتكلّم عنها، وبكلمة، أن يكون لها معنىً حتى وإن لم تكن قد أدخلت بعدُ في موضوعة(46). إن عالم النفس يعيدنا إلى هذه الطبقة الظواهريّة. إننا لا نقول إنها لا عقليّة أو لا منطقية. فقط موقع الحركة بلا متحرّك هو كذلك. وحده الإنكار الصريح للمتحرّك قد يكون مضاداً لمبدأ الثالث المُستبعد. إلاّ أنه يجب القول بأن الطبقة الظواهرية هي حرفياً، سابقة للمنطق وستبقى كذلك على الدوام. إن صورتنا عن العالم لا يمكن أن تتكوّن إلاّ جزئياً مع الكائن، يجب أن نقبل فيها ظاهرة تحيط بالكائن من جميع الجهات. إننا لا نطلب من عالم المنطق أن يأخذ بالاعتبار تجارب لا معنى لها أو أن معناها خاطىء بالنسبة للعقل، إننا نريد فقط أن نُبعد حدود ما له معنىً بالنسبة لنا ونعيد وضع المنطقة الضيّقة للمعنى المُمَوْضع في منطقة المعنى غير المموضع التي تُحيطها: إن موضعة (وضعها في موضوعة) الحركة تؤدّي إلى المتحرّك المتماثل وإلى نسبيّة الحركة، أي التي تهدمه. إذا أردنا أن نأخذ بجدّية ظاهرة الحركة، علينا أن نتصور عالماً لا يكون مكوّناً من أشياء فقط، بل من تحولات محضة. فالشيء المعيّن الانتقالي الذي اعترفنا بضرورته لتكوين التغيُّر لا يتحدّد بطريقته الخاصة على «المرور». مثلاً العصفور الذي يقطع حديقتي ليس في لحظة الحركة بالذات إلاّ قوةً رماديّةً للطيران، وبشكلٍ عام نرى أن الأشياء تتحدّد أولاً «بتصرفاتها» وليس «بخصائص» جامدة. لست أنا الذي أتعرّف في كلٍّ من النقاط واللحظات المقطوعة العصفور نفسه المحدّد بخصائص بارزة، إنه العصفور بطيرانه الذي يصنع وحدة حركته، إنه هو الذي يتنقّل، إنها الضجّة المكسوة بالريش التي لا تزال هنا هي التي قد أضحت هناك بنوعٍ من الحضور المتزامن، كالمذنّب مع ذنبه. فالكائن ما قبل الموضوعيّ، المحرّك غير المموضع لا يطرح مشكلةً أخرى غير الفضاء والزمن الاحتوائي التي تكلمنا عنها. لقد قلنا بأن أجزاء الفضاء وفق العرض والعلو والعمق ليست متلاصقة، فهي تتعايش لأنها كلها تتغلّف في التأثير الوحيد لجسدنا على العالم، وهذه العلاقة قد سبق وتوضّحت عندما بيّنا بأنها زمنيّة قبل أن تكون فضائيّة. فالأشياء تتعايش في الفضاء لأنها حاضرة للذات المُدرِكة نفسها ومغلّفة في الموجة الزمنيّة نفسها. ولكن وحدة وفردانيّة كلّ موجة زمنيّة ليست ممكنة إلاّ إذا ضُغطت بين السابقة واللاحقة وإذا كانت الاختلاجة الزمنية ذاتها التي تجعلها تنبثق لا تزال تمسك بالموجة السابقة وهي مُمسكة سلفاً باللاحقة. إنه الزمن الموضوعيّ الذي يتكوّن من لحظاتٍ متتالية. فالحاضر المُعَاش يحتوي في كثافته ماضياً ومستقبلاً. وظاهرة الحركة لا تقوم إلاّ

بإبراز التشابك الفضائيّ والزمنيّ بشكلٍ محسوسٍ أكثر. أن نعرف حركةً ومحركاً دون أيّ وعيٍ للمواقع الموضوعيّة، مثلما نعرف شيئاً عن بعدٍ ونعرف حجمه الحقيقيّ بدون أي تفسير، كما نعرف في كلّ لحظةٍ موضع حدثٍ معيّنٍ في كثافة ماضينا دون أيّ استذكارٍ واضحٍ وصريحٍ. فالحركة هي تبديل لوسط مألوف، وهي تعيدنا، مرة جديدة، إلى مشكلتنا المركزيّة التي هي معرفة كيف يتكوّن هذا الوسط الذي يُستخدم كعمق لكل فعل وعي[47].

إن موقع المتحرك المماثل يؤدّي إلى نسبيّة الحركة. والآن وقد أعدنا إدخال الحركة في المتحرك، فإنها لا تُقْرأ إلاّ باتجاه: إنها تبدأ في المتحرّك ومن هنا تنتشر في الحقل. لست سيِّد رؤية الحجر الجامد والحديقة وذاتي في حركة. فالحركة ليست فرضيّة يمكن قياس احتمالها كما يُقاس احتمال النظرية الفيزيائيّة بعدد الوقائع التي تنسِّقها. فهذا قد لا يُعطي سوى حركةٍ ممكنةٍ. فالحركةُ هي واقعٌ. فالحجر يُرى في الحركة ولا يفكَّر به كذلك. لأن فرضيّة «أن الحجر هو الذي يتحرّك» لن يكون لها أية دلالة خاصة وقد لا تتميّز بشيءٍ عن فرضيّة «أن الحديقة هي التي تتحرك»، إذا كانت الحركة في الحقيقة وبالنسبة للتفكير ستكون مجرد تغيّر في العلاقات. فهي تسكن إذن الحجر. إلاّ أننا هل سنعطي الحقّ للواقعيّة عند عالم النفس؟. هل سنضع الحركة في الحجر كما نضع الصفة؟. فهي لا تفترض أيّة علاقة مع شيءٍ مدرَكٍ بوضوحٍ وتبقى ممكنةً في حقلٍ منسجمٍ تماماً. وأكثر من ذلك كلّ متحرك يُعطى في حقل معيّن. وكما نحتاج إلى محرِّك في الحركة، نحتاج إلى عمقٍ للحركة. لقد أخطأنا بالقول إن أطراف الحقل البصريّ تقدم دائماً مؤشّراً موضوعيّاً[48]، ومرةً أخرى، فإن طرف الحقل البصريّ ليس خطاً حقيقيّاً. إن حقلنا البصريّ ليس مُقتطعاً في عالمنا الموضوعيّ، وهو ليس جزءاً منه له أطراف محدّدة كالمنظر الذي يتحدّد بإطار النافذة. إننا نرى فيه إلى مدى تأثير نظرنا على الأشياء ـ إلى أبعد من منطقة الرؤية الواضحة وحتى إلى ما وراءنا. عندما نصل إلى حدود الحقل البصريّ فإننا لا ننتقل من الرؤية إلى عدم الرؤية: الفونوغراف الدائر في الغرفة المجاورة ولا أراه عيانياً يُعدّ أيضاً في حقلي البصري؛ وبالمقابل، إن ما نراه هو دائماً من جوانب معيّنة غير مرئي: يجب أن تكون هناك جوانب مُخبّاة من الأشياء وأشياءٌ «خلفنا»: إذا كان يجب أن يكون هناك «أمام» للأشياء، وأشياء «أمامنا» و أخيراً يجب أن يكون هناك إدراك إن حدود الحقل البصريّ هي لحظةٌ ضروريةٌ في تنظيم العالم وليست إطاراً موضوعيّاً. ولكن أخيراً صحيح أن شيئاً معيّناً يمرّ عبر حقلنا البصريّ ويتنقّل فيه وأن الحركة ليس لها أيّ معنىً خارج هذه العلاقة. فحسب ما نعطي لهذا الجزء من الحقل قيمة الصورة أو قيمة العمق فإنه يظهر لنا متحركاً أو ساكناً. إذا كنا في مركبٍ يسير على طول الشاطىء، صحيح، كما يقول لايبنيتز بأننا نستطيع أن نرى الشاطىء يمرّ من أمامنا بسرعةٍ، أو أن نأخذه كنقطةٍ ثابتةٍ ونشعر بالمركب يتحرك. هل نعطي الحقّ إذن لعالم المنطق؟. أبداً لأن القول بأن الحركة هي ظاهرة تتعلق بالبنية، لا يعني أننا نقول بأنها «نسبيّة». فالعلاقة الخاصة جداً التي هي مكوِّنة للحركة ليست بين أشياء، وهذه العلاقة لا يجهلها عالم النفس وهو يصفها بشكلٍ أفضلٍ من عالم المنطق. الشاطىء يمرّ تحت أنظارنا إذا ثبّتنا نظرنا على داربزون المركب والمركب هو الذي يتحرّك إذا نظرنا إلى الشاطىء. في الظلمة إذا كانت هناك نقطتان منيرتان، واحدة ثابتة

والأخرى متحركة، فالتي نثبّت أنظارنا عليها نراها تتحرك[49]. الغيوم تسير فوق قبة الكنيسة والنهر يجري تحت الجسر إذا نظرنا إلى الغيوم وإلى النهر. أما إذا نظرنا إلى القبة أو إلى الجسر نرى أن الأولى هي التي تكاد تقع من السماء والجسر هو الذي ينزلق فوق النهر الثابت. فالذي يعطي هذا الجزء من الحقل قيمة المتحرك والقسم الآخر قيمة العمق، هو الطريقة التي نقيم فيها علاقاتنا مع الجزئين بواسطة فعل النظر. إن الحجر يطير في الهواء، ماذا تعني هذه الكلمات إذا لم تكن تعني بأن نظرنا المقيم والمثبّت في الحديقة قد أُستُدعيَ من قِبَل الحجر، وإذا جاز التعبير، يشدّ على مراسيه؟. إن علاقة المتحرك بعمقه تمرّ من خلال جسدنا. كيف نتصور هذه الوساطة للجسد؟. من أين يأتي أن العلاقات بينه وبين الأشياء يمكن أن تحدّدها كمتحركاتٍ أو كساكنةٍ؟. أليس جسدنا هو الآخر شيئاً ويحتاج إلى أن يتحدّد ضمن علاقة السكون والحركة؟. نقول غالباً إنه، بالرغم من حركة العينين، تبقى الأشياء بالنسبة لنا ثابتة لأننا نأخذ بالاعتبار تنقل العين، وعندما نجده نسبيّاً تماماً لتغيُّر المظاهر، نستنتج ثبات الأشياء. في الواقع، إذا لم نعِ تنقُّل العين، كما في الحركة السلبيّة، فإن الشيء يبدو يتحرّك؛ إذا حدث وهمٌ بحركة العين، كما هو حاصل في حالة شلل العضلات التي تحرّك العين، دون أن يبدو التغيّر في علاقة الأشياء بعيننا، فإننا نعتقد بأننا نرى حركة الشيء. يبدو أولاً بأن علاقة الشيء بعيننا، كما تُسجَّل على الشبكيّة، بما أنها معطاةٌ للوعي فإننا نحصل بالإنقاص على سكون أو درجة حركة الأشياء بأن نُدخل في الحسبان تنقُّل أو سكون عيننا. في الحقيقة، إن هذا التحليل مختلفٌ كليّاً وهو يُخفي العلاقة الحقيقيّة بين الجسد والمشهد. عندما أنقل نظري من شيءٍ إلى آخر فإنني لا أعي مطلقاً عيني كشيء، ككرةٍ معلّقةٍ في المحجر، كما لا أعي تنقُّلها أو ثباتها في الفضاء الموضوعيّ، كما لا أعي ما ينتج عن ذلك على الشبكيّة. إن عناصر الحساب المفترض لا تُعطى لي. فعدم تحرّك الشيء لا يُستنتج من فعل النظر فهو فوريٌّ بدقّةٍ متناهيةٍ؛ فالظاهرتان تغلّف الواحدة منهما الأخرى: إنهما ليستا عنصرين في حاصل جمعِ حسابي، بل هما لحظتان في تنظيم يحتويهما. إن عيني بالنسبة لي هي قوةٌ معيّنةٌ لبلوغ الأشياء وليست شاشة لتعكس عليها الأشياء. فعلاقة عيني مع الشيء لا تُعطى لي على شكل انعكاسٍ هندسيٍّ للشيء في العين، بل كتأثيرٍ معيّنٍ لعيني على الشيء، هذا التأثير يبقى مبهماً في الرؤية الهامشيّة ويصبح أكثر دقةً ووضوحاً عندما أركّز على الشيء. فالذي ينقصني في الحركة السلبيّة للعين ليس التصور الموضوعيّ لتنقُّلها في المحجر، الذي لا يُعطى لي في أيّ حالٍ من الأحوال، وإنما التعلّق الدقيق لنظري بالأشياء الذي بدونه لا تكون الأشياء قادرةً على الثبات ولا حتى على الحركات الحقيقيّة: لأنني عندما أضغط على كرة عيني، فإنني لا أدرك حركةً حقيقيةً. فليست الأشياء ذاتها هي التي تتنقّل، بل قشرة رقيقة على سطحها. وأخيراً، في شلل عضلات العين الحركيّة، لا أفسّر ثبات الصورة الشبكيّة بحركة الشيء، ولكنني أشعر بأن تأثير نظري على الشيء لا يكلّ، فنظري يحمله معه وينقله معه. وهكذا فإن عيني ليست أبداً شيئاً في الإدراك. إذا كان باستطاعتنا أن نتكلّم عن حركةٍ بلا متحرّكٍ فذلك يكون في حالة الجسد الذاتيّ. إن حركة عيني نحو الذي ستركّز عليه ليست تنقّلاً لشيءٍ بالنسبة لشيءٍ آخر، إنها سيرٌ إلى الواقع. إن عيني هي في حركةٍ أو في سكونٍ بالنسبة لشيءٍ تقترب منه أو تهرب منه. إذا قدّم

الجسد لإدراك الحركة الأرضية أو العمق الذي يحتاجه لكي يحصل، فذلك كقوةٍ مدرِكةٍ وباعتباره قائماً في مجال معيّنٍ ومعلّقاً على العالم. فالسكون والحركة يظهران بين شيءٍ هو من ذاته غير محدّد وفق السكون والحركة وجسدي كموضوع الذي لا يحدّد أكثر من الشيء. عندما يتكمّش جسدي ببعض الأشياء. إن الحركة، كالعالي والمنخفض، هي ظاهرة مستوىً، كلّ حركةٍ تفترض تكمُّشاً معيّناً يمكنه أن يتغيّر. هذا هو الصحيح الذي نريد قوله عندما نتكلم بغموض عن نسبيّة الحركة. ماذا يعني بالضبط التكمّش وكيف يكوّن عمقاً ساكناً؟. إنه ليس إدراكاً واضحاً. نقاط التكمّش، عندما نركّز عليها، ليست أشياءً. إن قبة الكنيسة لا تبدأ بالتحرك إلاّ عندما أترك السماء للرؤية الهامشية. هناك أمرٌ أساسيٌ بالنسبة للمؤشرات المزعومة للحركة بأن لا تُطْرَح في المعرفة الراهنة وتبقى دائماً «قائمةً هنا». فهي لا تتقدّم مواجهة للإدراك، فهي تخدعه وتحاصره بعمليّةٍ سابقةٍ للوعي تبدو لنا نتائجها وكأنها جاهزة. إن حالات الإدراك الغامض حيث نستطيع أن نختار على هوانا تكمُّشنا هي الحالات التي يكون فيها إدراكنا مقطوعاً بشكلٍ مصطنعٍ عن سياقه وعن ماضيه، حيث لا ندرك بكامل كينونتنا، وحيث نلعب بجسدنا وبهذه العموميّة التي تسمح له دائماً بقطع أيّ التزامٍ تاريخيٍّ والعمل لحسابه. ولكن إذا استطعنا أن نقطع مع عالمٍ إنسانيٍّ فإننا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من تركيز أعيننا ـ مما يعني أننا مادمنا نعيش فإنّنا سنبقى ملتزمين، إن لم يكن في وسطٍ إنسانيٍّ، فعلى الأقل في وسطٍ مادي وبالنسبة لتركيزٍ معيّنٍ للنظر، فإن الإدراك ليس اختيارياً. وهو أقلّ خياراً أيضاً عندما تكون حياة الجسد مندمجة في وجودنا الملموس. أستطيع أن أرى كما أريد قطاري أو القطار المجاور المتحرك إذا لم أعمل شيئاً أو إذا تساءلت حول أوهام الحركة. ولكن «عندما ألعب الورق في مقصورتي، أرى القطار المجاور يتحرّك، حتى ولو كان في الحقيقة قطاري هو الذي يسير؛ عندما أنظر إلى القطار الآخر وأبحث فيه عن شخصٍ معيّنٍ، عندها يكون قطاري هو الذي ينطلق»[50]. أما المقصورة التي اتخذناها مكاناً لإقامتنا هي ساكنة جدرانها «عمودية» والمنظر يمرّ أمامنا، في أحد الجوانب تُرى الأشجار من خلال النافذة بالنسبة لنا وكأنها مائلة. إذا وقفنا على باب المقصورة فإننا ندخل مجدّداً في العالم الكبير في ما يتعدّى عالمنا الصغير، فتستقيم الأشجار وتبقى ثابتةً والقطار يميل مع المنحنى ويسير عبر الحقول. إن نسبيّة الحركة تتحول إلى القدرة التي نملكها على تغيير المجال داخل العالم الكبير. فعندما ننخرط في وسطٍ نرى الحركة تظهر أمامنا وكأنها مطلقة. شريطة أن نُدخل في الحساب ليس فقط أفعال المعرفة البارزة، الأفكار الذاتيّة، بل أيضاً الفعل الأكثر سريّةً ودائماً بصيغة الماضي الذي بواسطته أعطينا أنفسنا عالماً، شريطة أن نتعرَّف على وعيٍ لا نظريٍّ، فإننا نستطيع القبول بما يسمّيه عالم النفس حركة مطلقة دون الوقوع في صعوبات الواقعيّة ونستطيع فهم ظاهرة الحركة دون أن يهدمها منطقنا.

☆☆☆

لم نأخذ حتى الآن بالاعتبار، كما تفعل الفلسفة وعلم النفس الكلاسيكيان، الا ادراك الفضاء، أي معرفة شخص يترفّع للعلاقات الفضائية بين الأشياء وخصائصها الهندسية. ومع ذلك حتى في تحليلنا لهذه الوظيفة المجرّدة، التي هي بعيدةٌ جداً عن تغطية كلّ تجربتنا للفضاء، لقد

اضطررنا إلى إبراز تركيز الشخص في وسط معيّن وبالتالي انخراطه في العالم، على أنه الشرط للفضائيّة، وبعباراتٍ أخرى، كان من الواجب علينا الاعتراف بأن الإدراك الفضائيّ هو ظاهرةٌ بنيويّةٌ ولا يُفهم إلاّ داخل حقلٍ إدراكيٍّ يساهم بمجمله في دفعه عارضاً على الشخص الملموس تكمُّشاً معيّناً ممكناً. إن المشكلة الكلاسيكيّة لإدراك الفضاء وللإدراك بوجه عامٍ يجب أن يُعاد إدخالها في مشكلة أكثر اتساعاً. فالتساؤل إذا كان بإمكاننا في فعل واضحٍ وصريح، أن نحدّد العلاقات الفضائيّة والأشياء مع «خصائصها» يعني طرح سؤالٍ ثانويٍّ وهو بإعطاء الأصالة إلى فعلٍ لا يظهر إلاّ على عمق عالمٍ مألوفٍ، وهذا يعني أيضاً الاعتراف بأننا لم نعِ بعدُ تجربة العالم. في الموقف الطبيعيّ، ليس لي إدراكات، ولا أضع هذا الشيء إلى جانب ذلك الشيء الآخر وعلاقاتهما الموضوعيّة، إن لي سيلاً من التجارب التي تتداخل وتفسر الواحدة الأخرى أكان ذلك في التزامن أم في التتابُع. فباريس ليست بالنسبة لي شيئاً له ألف وجهٍ، مجموعة من الإدراكات، ولا حتى قانون جميع هذه الإدراكات. وكالكائن الذي يُبرز الجوهر العاطفيّ نفسه في حركات يده وفي مساره وفي نبرة صوته، فإن كلَّ إدراكٍ واضحٍ في رحلتي عبر باريس ـ المقاهي، وجوه الناس، أشجار الصفصاف على ضفاف النهر، تعرُّجات نهر السين ـ هو مقتطع من الكينونة الشاملة لباريس، وهو يؤكّد أسلوباً معيّناً أو معنىً معيناً لباريس. وعندما وصلت إليها للمرة الأولى، فإن الشوارع الأولى التي رأيتها عند خروجي من المحطة لم تكن إلاّ بروزاً لجوهرٍ لا يزال غامضاً ولكنه غير قابلٍ للمقارنة، تماماً كالكلمات الأولى لشخص مجهول بالنسبة إليّ. إننا لا ندرك تقريباً أيَّ شيءٍ، كما لا نرى عينيّ وجهٍ مألوفٍ لدينا، بل نرى نظرته وتعبيره. يوجد هنا معنى كامنٌ منتشِرٌ خلال المنظر أو المدينة، نجده مجدّداً في بداهة خاصة دون أن نحتاج إلى تحديده. وحدها تبرز كأفعالٍ واضحةٍ الإدراكات الغامضة. أيّ تلك التي نعطيها بأنفسنا معنىً بالموقف الذي نتخده أو التي تجيب على أسئلةٍ نطرحها على أنفسنا. هذه الإدراكات لا يمكن أن تُستخدم لتحليل الحقل الإدراكي، لأنها مقتطعةٌ منه ولأنها تفترضه مسبقاً ونحن نحصل عليها بالضبط باستخدام التركيبات التي اكتسبناها من معاشرتنا للعالم. فالإدراك الأوّليّ بلا أي عمقٍ غير قابل للتصور. كلُّ إدراك يفترض ماضياً معيّناً للشخص الذي يدرك والوظيفة المجردة للإدراك، كالتقاء للأشياء، تحوي فعلاً خفيّاً نهيء بواسطته وسطنا. فتحت تأثير مادة المسكالين قد يحدث بأن الأشياء التي تقترب تبدو بأنها تصْغُر. وأحد الأعضاء أو أحد أجزاء الجسد، اليد أو الفم أو اللسان، تبدو هائلة وبقية أجزاء الجسد لا تعود إلاّ زائدة بالنسبة لها[51] جدران الغرفة تبعد عن بعضها زهاء 150 متراً وبعد الجدران هناك المدى البعيد الصحراويّ. اليد الممتدة تعلو مثل الجدار. الفضاء الخارجيّ والفضاء الجسديّ ينفصلان إلى حدٍّ أن الفرد يشعر بأنه يأكل «بُعْداً داخل الآخر»[52]. في بعض اللحظات لا تعود الحركة مرئيّةً، والأشخاص ينتقلون من نقطةٍ إلى أخرى بشكلٍ سحري[53]. فالفرد وحيد ومتروك إلى فضاء فارغ، «وهو يشكو من أنه لا يرى جيداً إلاّ بين الأشياء وهذا الفضاء فارغ. فالأشياء، بشكلٍ معينٍ لا تزال هنا، ولكن ليس كما يجب...»[54]. فالناس يشبهون الدُمى وحركاتهم بطيئةٌ بشكلٍ سحريٍّ. أوراق الأشجار تفقد هيكليّتها وتنظيمها: كلُّ نقطةٍ من الورقة لها القيمة نفسها التي للنقاط الأخرى[55]. إن الفصاميّ يقول:

«العصفور يغرّد في الحديقة. أسمع العصفور وأعرف أنه يغرّد، ولكن أن يكون عصفوراً وأن يغرّد، فالشيئان بعيدان عن بعضهما البعض.. توجد هُوَّةٌ... وكأن العصفور والتغريد لا علاقة للواحد بالآخر»[56]. فصاميٌّ آخر لايتوصل إلى «فهم» ساعة الجدار، أيّ أولاً انتقال العقارب من موقع إلى آخر وخصوصاً ترابط هذه الحركة مع دفع الآليّة و«سير» الساعة[57]. هذه الاضطرابات لا تتعلق بالإدراك كمعرفةٍ للعالم: فالأجزاء الهائلة من الجسد، والأشياء القريبة التي تبدو صغيرة جداً ليست مطروحةً كما هي؛ وجدران الغرفة لا يبعد الواحد عن الآخر بالنسبة للمريض كطرفيّ ملعب كرة القدم بالنسبة لشخصٍ سويٍّ. فالفرد يعرف جيداً بأن الأطعمة وجسده الذاتيّ تقيم في الفضاء نفسه، لأنه يتناول الأطعمة بيده. الفضاء فارغٌ مع أن جميع مواضيع الإدراك موجودة هنا. فالاضطراب لا يصيب المعلومات التي يمكن أخذها من الإدراك وهو يُبرز تحت «الإدراك» حياةً أعمق للوعي. حتى عندما يكون هناك لا إدراك، كما يحدث تجاه الحركة، فالخللُ الإدراكيّ لا يبدو سوى حالةٍ قصوى لاضطرابٍ أعمٍّ يتعلّق بتمفصل الظواهر على بعضها البعض. هناك عصفورٌ وهناك زقزقةٌ، ولكن العصفور لا يزقزق. هناك عقارب وهناك رقّاص ولكن ساعة الحائط لا «تسير». كذلك أن بعض أجزاء الجسد قد تضخّمت بشكلٍ هائلٍ والأشياء القريبة صغيرة جداً لأن المجموع لم يعد يشكّل منظومةً. ولكن، إذا تبخَّر العالم أو تفسَّخ، فلأن الجسد الذاتيّ لم يعد جسداً عارفاً ولم يعد يغلِّف جميع الأشياء في تأثيرٍ وحيدٍ. وهذا الانحطاط للجسد إلى جسم يجب أن يُعْزَى إلى انحطاط الزمن الذي لم يعد يرتفع نحو المستقبل ويسقط على ذاته. «في الماضي كنت رجلاً. مع روحٍ وجسدٍ حيٍّ Leib والآن لم أعد سوى كائنٍ Wesen... الآن لم يعد يوجد هنا غير الجسم Körper والروح قد ماتت... إنني أسمع وأرى، ولكن لم أعد أعرف شيئاً، فالحياة بالنسبة لي هي الآن مشكلة... إنني أعيش الآن في الأزل... الأغصان على الأشجار تتحرك، الآخرون يروحون ويجيئون في القاعة، بينما بالنسبة لي الزمن لا يجري... فالفكر قد تغيّر لم يعد هناك أسلوبٌ... ما هو المستقبل؟. لا نستطيع بلوغه... كلُّ شيءٍ علامةُ استفهامٍ... كلُّ شيءٍ هو بالغ الرتابة، الصباح والظهر والمساء، الماضي والحاضر والمستقبل. كلُّ شيءٍ يبدأ من جديدٍ باستمرار»[58]. إن إدراك الفضاء ليس فئةً خاصةً من «حالات الوعي» أو الأفعال وأشكاله تعبِّر دائماً عن الحياة الشاملة للفرد، وعن الطاقة التي يتّجه بها نحو المستقبل من خلال جسده وعالمه[59].

ها نحن أصبحنا مضطّرين لتوسيع بحثنا: إن تجربة الفضائيّة عندما تُعزى إلى ثباتنا في العالم فإنه سيكون هناك فضائيّةٌ فريدةٌ لكلّ شكلٍ من هذا الثبات. عندما ينهار مثلاً عالم الأشياء الواضحة والمتفصلة، فإن كينونتنا الإدراكيّة المقطوعة عن عالمها ترسم فضائيّةً بلا أشياء. هذا ما يحدث في الليل. فهو ليس موضوعاً أمامي، إنه يغلّفني ويدخل من جميع حواسي ويخنق ذكرياتي ويمحو تقريباً هُويَتي الشخصيّة. لم أعد منعزلاً في موقعي الإدراكي لكي أرى منه عن بُعدٍ صور الأشياء تمرّ. فالليل هو بلا صور، فهو يلمسني بذاته ووحدته هي وحدة المانا Mana الصوفيّة. حتى الصرخات والنور البعيد لا تسكنه إلاّ بشكلٍ غامضٍ إنه ينتعش بكامله فهو عمقٌ محضٌ بلا مسطحات ولا مساحات ولا مسافة بينه وبيني[60]. إن كلَّ فضاءٍ بالنسبة للتفكير يُحْمَل من قبل فكرةٍ تربط أجزاءه، ولكن هذه الفكرة لا تتكوّن في أيّ مكانٍ.

بالعكس إنني من وسط الفضاء الليليّ أتوحد معه. إن قلق المصابين بالأمراض العصابيّة في الليل يأتي من كون الليل يجعلنا نشعر بكياننا وبالحركة العفويّة التي لا تكلُّ والتي بواسطتها نحاول أن نتكمّش ونتعالى في الأشياء دون أيّة ضمانةٍ بأننا سنجدها دائماً. ولكن الليل ليس تجربتنا المدهشة للاواقع: أستطيع أن أبقي فيه تركيب النهار كما عندما أتقدم متلمِّساً في شقتي، وهو على كلِّ حال يقيم في الإطار العام للطبيعة، هناك شيء مُطَمْئِنٌ وأرضيٌّ حتى في الفضاء الأسود. في النوم يجري عكس ذلك، لا أُبقي العالم حاضراً إلاّ للأمساك به عن بُعدٍ، إنني أعود نحو المصادر الذاتيّة لوجودي وهوامات الحلم تكشف بشكلٍ أفضلٍ أيضاً الفضائيّة العامة حيث الفضاء الواضح والأشياء القابلة للملاحظة متجذرةٌ. لنأخذ مثلاً موضوعتي العلو والهبوط اللذين تحدثان غالباً في الأحلام، كما في الأساطير وفي الشعر. إننا نعلم أن ظهور هاتين الموضوعتين في الحلم يمكن تعليقهما بحركاتٍ تنفسيُّةٍ مرافقةٍ لهما أو باندفاعات جنسيّةٍ وهذه هي الخطوة الأولى للتعرّف على الدلالة الحياتيّة والجنسيّة للعالي وللمنخفض. ولكن هذه التفسيرات لا تذهب بعيداً لأن العلو والهبوط في الحلم ليسا في الفضاء المرئيّ كالإدراكات اليَقِظة للرغبة وللحركات التنفسيّة. يجب أن نفهم لماذا يتهيّأ الحالم بكامله في لحظةٍ معيّنةٍ للوقائع الجسدية للتنفس وللرغبة وينفث فيها هكذا دلالةً عامةً ورمزيّة إلى حدٍّ لا يراها تظهر في الحلم إلاّ على شكل صورةٍ ـ مثلاً صورة عصفورٍ ضخم يحلّق وعندما يُصاب بطلقة بندقية يقع ويتحول إلى كتلةٍ صغيرةٍ من الورق الأسود. يجب أن نفهم كيف أن الأحداث التنفسيّة أو الجنسيّة التي لها مكانها في الفضاء الموضوعيّ، تنفصل عنه في الحلم وتُقيم على مسرح آخر. إننا لن نتوصل إلى ذلك إذا لم نمنح الجسد، حتى في حالة اليقظة، قيمةً رمزيّةً. فبين انفعالاتنا ورغباتنا ومواقفنا الجسديّة لا يوجد فقط ترابطٌ محتملٌ أو حتى علاقة تماثل: إذا قلت في حالة اليأس بأنني أقع من العالي، فهذا لا يعني فقط بأن هذه الحالة تترافق بحركات احتجاج وفق قوانين الآليّة العصبيّة، أو لأنني اكتشفت بين موضوع رغبتي ورغبتي ذاتها العلاقة نفسها في ما بين الشيء الموضوع في العالي وحركتي نحوه: فالحركة نحو العالي كاتجاهٍ في الفضاء الماديّ وحركة الرغبة نحو هدفها ترمزان الواحدة عن الأخرى، لأنهما يعبّران كليهما عن البنية الأساسيّة ذاتها لكينونتنا ككينونة متموضعةٍ في علاقةٍ مع وسطٍ معيّنٍ، هذه البنية كما رأينا، هي وحدها التي تعطي معنىً لا تجاهيّ العالي والمنخفض في العالم الماديّ. عندما نتكلّم عن معنوياتٍ مرتفعةٍ ومنهارةٍ، فإننا لا نمدّ إلى المجال النفساني علاقةً لا يكون لها معنىً كاملٌ إلاّ في العالم المادي، إننا نستخدم «اتجاهاً للدلالة يجتاز، إذا جاز التعبير، مختلف الحقول الإقليميّة ويتقبّل في كلِّ حقلٍ منها دلالةً خاصةً (فضائيّة، سمعيّة، روحيّة، نفسانيّة، الخ)[61]. إن هوامات الحلم، وهوامات الأسطورة والصور المفضّلة لكلٍّ إنسان أو أخيراً الصورة الشعريّة ليست مرتبطة بمعانيها بعلاقة الدال إلى الدلالة كالعلاقة الموجودة بين رقم الهاتف واسم المشترك؛ فهي تحوي فعلاً معانيها التي ليست معاني مفهوميّة، بل اتجاهات لوجودنا. عندما أحلم بأنني أطير أو أقع، فإن المعنى الكامل لهذا الحلم قائم في هذا الطيران أو هذا الهبوط، إذا لم أحوِّلهما إلى مظهرهما الماديّ في عالم اليقظة. وإذا أخذتهما في جميع محتوياتهما الوجوديّة. فالعصفور الذي يطير ويقع ويصبح كتلةً من الرماد، لا يحلّق ولا

يقع في الفضاء الماديّ، فهو يرتفع وينخفض مع المدِّ الوجوديّ الذي يجتازه، أو أيضاً هو اندفاعٌ وجوديٌّ هو انقباضه وانفراجه (كنبض القلب). إن مستوى هذا المدّ في كلّ لحظة يحدّد فضاءً للهوامات، كما في حياة اليقظة، تعاطينا مع العالم الذي يتقدّم إلينا يحدّد فضاءً للحقائق. يوجد تحديد للعالي وللمنخفض وللمكان على العموم، يسبق «الإدراك». فالحياة والحياة الجنسيّة يشغلان عالمهما وفضاءهما. فالبدائيون، بالقدْر الذي يعيشون فيه في الأسطورة، لا يتجاوزون هذا الفضاء الوجوديّ، من أجل ذلك فالأحلام عندهم يُحسب لها حساب تماماً كالإدراكات. هناك فضاءٌ أسطوريٌّ حيث تتحدد الاتجاهات والمواقع بواسطة حقائق عاطفيّة كبرى. بالنسبة للبدائيّ فإن معرفة أين هو معسكر القبيلة لا يعني تعيين موضعه بالنسبة لشيءٍ معيّنٍ كمؤشر: إنه، أي المعسكر مؤشر جميع المؤشرات، والتوجّه نحوه يشبه التوجّه نحو المكان الطبيعيّ حيث الأمان والسرور، كذلك بالنسبة لي، فمعرفة أين توجد يدي يعني اللحاق بهذه القوة الماهرة التي تكمن الآن ولكني أستطيع أن اضطلع بها وأستعيدها كملكيّتي الخاصة. بالنسبة للتنبؤ بالغيب، فإن اليمين واليسار هما المصدران اللذان يأتي منهما السعد والنحس، كيدي اليمنى ويدي اليسرى بالنسبة لي هما التجسيد لمهارتي ولعدم مهارتي. في الحلم، كما في الأسطورة، نتعلّم أين توجد الظاهرة بالإحساس إلى أيّ اتجاهٍ تذهب رغبتنا وما الذي يخشاه قلبنا، وبماذا تتعلّق حياتنا. حتى في حياة اليقظة، لا تجري الأمور بشكلٍ مختلفٍ. أصل إلى قريةٍ معيّنةٍ لقضاء العطلة وأنا سعيد لترك أعمالي ومحيطي الطبيعيّ. أقيم في القرية. فتصبح مركز حياتي. أهتم بشؤونها: بالمياه التي تتناقص في النهر، بمزروعات الذرة والجوز التي تشكّل أحداثاً بالنسبة لي. ولكن إذا أتى صديقٌ لزيارتي حاملاً معه أخباراً من باريس، أو إذا أنبأني الراديو أو علمت بواسطة الصحف بأن هناك مخاطر لاندلاع الحرب، أشعر عندئذٍ بأنني منفيٌّ في القرية، ومقصيٌّ عن الحياة الحقيقية ومحبوسٌ بعيداً عن كلّ شيءٍ. إن جسدنا وإدراكنا يدعواننا دائماً إلى اعتبار مركز العالم في المنظر الذي يقدّمانه إلينا. ولكن هذا المنظر ليس بالضرورة منظر حياتنا. أستطيع أن «أكون في مكانٍ آخر» مع بقائي هنا، وإذا جُعِلْتُ بعيداً عمّا أحبُّ، أشعر نفسي خارجاً عن الحياة الحقيقيّة. فالهروب من الواقع وبعض أشكال القلق الفلاحيّ هي أمثلة عن الحياة المنحرفة. فالمهووس، بالعكس يتمركز في أيّ مكان، «ففضاؤه العقلي واسعٌ ومضيءٌ، وفكره، الحساس تجاه الأشياء التي تُعْرَض، يطير من شيءٍ إلى آخر وينجرّ في حركاتها»[62]. فعدا المسافة الفيزيائيّة أو الهندسيّة التي توجد بيني وبين جميع الأشياء، هناك مسافةٌ معاشةٌ تربطني بالأشياء التي تُحسب وتُوجد بالنسبة لي، وهي تربط الأشياء في ما بينها. هذه المسافة تقيس في كلّ لحظةٍ «مدى» حياتي[63] تارةً يوجد بيني وبين الأحداث لَعْبٌ معيّنٌ Spielraum يداري حريتي دون أن تتوقف هذه الأحداث عن التأثير بي. وطوراً، بالعكس. تكون المسافة المُعاشة في الوقت نفسه قصيرة جداً وطويلة جداً: معظم الأحداث لا تعود تُحْسَب بالنسبة لي بينما الأكثر قرباً تحاصرني. فهي تغلّفني كالليل وتخطف مني الفردانيّة والحرية. فلا أعود أستطيع التنفس. فكان بي مساً[64] (أصبح مملوكاً). في الوقت نفسه تتجمع الأحداث في ما بينها. أحد المرضى يشعر بلفحاتٍ باردةٍ وبرائحة الكستناء وبطراوة المطر. فهو قد يقول «في هذه اللحظة بالذات هناك شخصٌ يخضع لإيحاءات مثلي يمرّ

تحت المطر أمام بائع الكستناء المشوية»[65] والفصاميّ الذي يهتمّ به منكوفسكي كما يهتمّ به كاهن القرية يعتقد بأنهما التقيا ليتكلما عنه[66]. وهناك فصاميّةٌ هرمةٌ تعتقد بأن شخصاً يشبه شخصاً آخر قد عرفها[67]. إن ضيق الفضاء المُعاش الذي لن يترك للمريض أيَّ هامشٍ، لن يترك للصدفة أي دور. والسببيّة كالفضاء، قبل أن تكون علاقة بين الأشياء فهي ترتكز على علاقتي بالأشياء. إن «المدى المحدود»[68] للسببيّة الهاذية، شأن السلاسل السببيّة الطويلة للفكر المنهجيّ، يعبّر عن أشكالٍ معيّنةٍ للوجود[69]: «إن تجربة الفضاء متشابكة مع جميع أشكال التجارب الأخرى ومع جميع المعطيات النفسية الأخرى»[70]. فالفضاء الواضح، ذلك الفضاء الشريف حيث لجميع الأشياء الأهمية نفسها والحقّ نفسه بالوجود، هو ليس فقط محاطاً وإنما أيضاً مُخْتَرَقاً من جهة إلى أخرى بفضائيّةٍ أخرى تكشف عنها التغيّرات المَرَضيّة. فالفصاميّ في الجبل يتوقف أمام منظر معيّنٍ. بعد فترة يشعر بأنه مهدّدٌ. يخلِق عنده اهتماماً خاصاً بكلّ ما يحيط به، وكأن سؤالاً قد طُرِح عليه من الخارج ولم يستطع أن يجد له أيّ جوابٍ. وفجأةً يُخْطَف المنظر منه بقوةٍ خارجيّةٍ. يصبح وكأن سماءً ثانية سوداء وبلا حدود قد اخترقت السماء الزرقاء في المساء. هذه السماء الجديدة فارغة «رقيقة، لا مرئيّة، ومُخيفة»، فهي تارةً تتحرّك في منظر الخريف وطوراً المنظر نفسه يتحرّك. وخلال هذا الوقت، يقول المريض «يُطْرَح عليّ سؤالٌ دائم، وهو كالأمر للراحة أو للموت أو للذهاب إلى أبعد من هنا»[71]. هذا الفضاء الثاني، خلال الفضاء المرئيّ، هو الفضاء الذي تكوِّنه في كلِّ لحظةٍ طريقتنا الخاصة لإسقاط العالم واضطراب الفصاميّ يقوم فقط على كون هذا الإسقاط الدائم ينفصل عن العالم الموضوعيّ كما هو مقدَّم من قِبَل الإدراك وينسحب إذا جاز التعبير إلى داخل ذاته. فالفصاميّة لا تعود تعيش في العالم المشترك، بل في عالمٍ خاصٍ، وهو لا يذهب حتى الفضاء الجغرافيّ: فهو يبقى في «فضاء المنظر»[72] وهذا المنظرُ ذاته عندما ينقطع عن العالم المشترك يُفْتَقر كثيراً. من هنا التساؤل الفصاميّ: كلُّ شيءٍ مدهشٌ، محالٌ أو لا واقعيٌّ، لأن حركة الوجود نحو الأشياء لم تعد لها طاقتها وهي تتمظهر في احتماليّتها والعالم لا يعود يسير من ذاته. وإذا كان الفضاء الطبيعيّ الذي يتكلّم عنه علم النفس الكلاسيكيّ هو على العكس مُطَمْئِناً وبديهيّاً، فذلك لأن الوجود يرتمي فيه ويجهل نفسه.

إن وصف الفضاء الإناسيّ (الأنتروبولوجي) يمكن أن يُتابَع إلى ما لا نهايةٍ[73]. إننا نرى جيداً بماذا يواجهه الفكر الموضوعيّ دائماً: هل للأوصاف قيمة فلسفيّة؟ أيّ: هل تعلّمنا شيئاً يتعلّق ببنية الوعي بالذات أو أنها لا تعطينا إلاّ محتويات من التجربة الإنسانيّة؟. هل فضاء الحلم والفضاء الاسطوريّ والفضاء الفصاميّ هي فضاءات حقيقيّة، فهل يمكن أن تكون وأن تكفّر بذاتها، أم أنها لا تفترض مسبقاً كشرطٍ لأمكانيّتها الفضاء الهندسيّ ومعه الوعي المحض المكوِّن الذي يبسطه؟. فاليسار، منطقة الشقاء والتنبؤ بالنحس بالنسبة للبدائي ـ أو في جسدي اليسار كجهةٍ لعدم مهارتي ـ لا يتحدّد كاتجاهٍ إلاّ إذا كنت قادراً قبل كلّ شيءٍ أن أفكّر بعلاقته مع اليمين، وهذه العلاقة هي التي تعطي أخيراً معنىً فضائياً للتعابير التي تقوم بينها تلك العلاقة. فالبدائيّ لا يستهدف الفضاء بواسطة قلقه أو فرحه. كما لا أعرف أين هو قدمي المجروح من خلال الألم الذي أشعر به: فالقلق والفرح والألم كما تُعاش تُنْسب إلى مكانٍ معيّنٍ

من الفضاء الموضوعيّ حيث توجد شروطها التجريبيّة. بدون هذا الوعي الحاذق والحرّ تجاه جميع المحتويات والتي ينشرها في الفضاء فإن هذه المحتويات لن تكون أبداً في أيّ مكانٍ. فإذا تأملنا في التجربة الأسطوريّة للفضاء وتساءلنا ماذا تعني، فإننا سنجد بالضرورة أنها ترتكز على وعي الفضاء الموضوعيّ والفريد لأن الفضاء الذي قد لا يكون موضوعياً ولا يكون فريداً لن يكون فضاءً. أليس أساسياً للفضاء أن يكون «الخارج» المطلق والمتلازم، ولكنه أيضاً نقضٌ للذاتيّة، أليس من الأساسيّ بالنسبة له أن يحيط بكلّ كائنٍ نستطيع أن نتصوره، لأن كلّ ما نريد طرحه خارجه قد يكون من هذه الزاوية بالذات على علاقةٍ معه وبالتالي فيه؟. إن الحالم يحلم، من أجل ذلك فإن حركاته التنفسيّة واندفاعاته الجنسيّة تُتَّخذ على ما هي عليه، فهي تقطع الروابط التي تصلها بالعالم وتعوم أمامه على شكل الحلم. ولكنه أخيراً ماذا يرى بالضبط؟. هل سوف نصدق كلامه؟. فإذا أراد أن يعرف ماذا يرى ويفهم حلمه بنفسه، عليه أن يستيقظ. فعندما تعود الجنسيّة إلى كهفها التناسليّ، يعود القلق وهواماته إلى ما كانوا عليه على الدوام: بعض الانزعاج التنفسيّ في نقطةٍ معيّنةٍ من القفص الصدري. فالفضاء القاتم الذي يجتاح عالم الفصاميّ لا يمكن أن يبرِّر نفسه كفضاءٍ ويقدّم الدلائل على فضائيته إلاّ بارتباطه بالفضاء الواضح. إذا زعم المريض بأن حوله فضاءٌ ثانٍ، لنسأله: أين هو إذن؟. فبالعمل على موضعة هذا الشبح، يجعله يختفي كشبحٍ. وبما أن الأشياء هي دائماً هنا، كما يصرّح بذلك هو نفسه، فإنه يحتفظ دائماً إلى جانب الفضاء الواضح بالوسيلة التي تطرد الأشباح وتعيده إلى العالم المشترك. إن الأشباح هي حطام العالم الواضح وهي تستعير منه كلّ السحر الذي قد يحويه. كذلك أخيراً، عندما نعمل على تركيز الفضاء الهندسيّ بعلاقاته داخل العالم على فضائيّةٍ أصليةٍ للوجود، قد يُردّ علينا بأن الفكر لا يعرف إلاّ نفسه أو الأشياء، وبأن فضائيّة الشخص غيرُ معقولةٍ، وبالتالي فإن اقتراحنا هو خالٍ تماماً من المعنى. فجوابنا يكون: ليس له معنىً نظريٌّ أو تفسيريٌّ، وهو مضمحل أمام الفكر الموضوعيّ. ولكنه له معنىً غير نظريٍّ أو ضمنيٌّ وهذا ليس المعنى الأقل، لأن الفكر الموضوعيّ ذاته يتغذّى باللامنعكس ويقدّم ذاته على أنه تفسير لحياة الوعي اللامنعكس، بحيث إن التفكير الجذريّ لا يمكن أن يتوقف على التنظير للعالم بالمقابل أو للفضاء وللذات اللازمنيّة التي تفكر بهما، بل إن هذا التفكير يجب أن يعيد التقاط هذا التنظير ذاته مع آفاق الاحتواء التي تعطيه معناه. إذا كان التفكير الانعكاسيّ هو البحث عن الأصليّ الذي يمكن للبقيّة من خلاله أن تكون وأن يُفكَّر بها، فإن التفكير لا يمكن أن ينحبس في الفكر الموضوعيّ، وعليه أن يُفكر بالضبط بأفعال تنظير الفكر الموضوعيّ ويعيد ترميم سياقها. وبعباراتٍ أخرى، يرفض الفكر الموضوعيّ ظواهر الحلم المزعومة وظواهر الأسطورة وعلى العموم ظواهر الوجود، لأنه يجدها غير معقولة وأنها لا تعني شيئاً إذا كانت قادرة على التنظير. فهو يرفض الواقع أو الحقيقة باسم الممكن والبداهة. ولكنه لا يرى بأن البداهة ذاتها ترتكز على واقع معيّن. فالتحليل الانعكاسي يعتقد بأنه يعرف ما يعيشه الحالم أو الفصاميّ أفضل من الحالم أو من الفصاميّ نفسه؛ وأكثر من ذلك: يعتقد الفيلسوف بأنه يعرف ما يدركه، في التفكير، بشكلٍ أفضل مما يعرفه في الإدراك. فهو بهذا الشرط فقط يستطيع رفض الفضاءات الإناسيّة كمظاهرٍ غامضةٍ للفضاء الحقيقيّ والفريد والموضوعيّ. ولكن بشكه

بشهادة الآخر عن نفسه أو بشهادة إدراكه الذاتيّ عن نفسه، فإنه ينزع عن نفسه الحق بأن يؤكّد بالمطلق على أنه صحيح ما يلتقطه ببداهة، حتى ولو كان في هذه البداهة يعي أنه يفهم بشكلٍ عميقٍ الحالم أو المجنون أو الإدارك. هناك أمرٌ من أمرين: إما الذي يعيش شيئاً ما يعرف في الوقت نفسه ما يعيش، عندها يجب أن نصدّق ما يقوله المجنون والحالم أو فاعل الإدارك وعلينا فقط أن نتأكّد بأن لغتهم تعبِّر فعلاً عما يعيشونه؛ وإما الذي يعيش شيئاً ما ليس حكماً لما يعيشه عندها يمكن أن يكون امتحان البداهة وهماً. لكي نجرِّد التجربة الأسطوريّة، وتجربة الحلم أو تجربة الإدراك من كلٍّ قيمة إيجابيّةٍ، ولنعيد إدخال الفضاءات في الفضاء الهندسيّ يجب أن ننكر بأننا نحلم أو بأننا مجانين أو بأننا ندرك فعلاً. ما دمنا نقبل الحلم والجنون أو الإدراك، على الأقلّ كغيابٍ للتفكير ـ وكيف لا نفعل ذلك إذا كنا نريد أن نحفظ قيمةً لشهادة الوعي التي بدونها ليست أيّة حقيقة ممكنة ـ فإننا لا نملك الحقّ بأن نساوي كلّ التجارب في عالمٍ واحدٍ وكلّ أشكال الوجود في وعيٍ واحدٍ. لكي نفعل ذلك فإننا نحتاج إلى محكمة عليا نستطيع أن نُخْضِع لها الوعي الإدراكي والوعي الهواميّ لانا أخرى داخل ذاتي، هذه الأنا تفكر حلمي وإدراكي عندما أكتفي بأن أحلم أو بأن أدرك، أنها تمتلك الجوهر الصحيح لحلمي ولإدراكي عندما لا أعرف منهما سوى المظهر. ولكن حتى هذا التمييز بين المظهر والواقع لا يجري لا في عالم الأسطورة ولا في عالم المريض والطفل. فالأسطورة تمسك بالجوهر داخل المظهر، فالظاهرة الأسطورية ليست تصوراً، وإنما هي حضورٌ حقيقيٌّ. إن شيطان الشتاء حاضرٌ في كلّ نقطةٍ تسقط بعد مراسم السحر، كالنفس هي حاضرةٌ في كلّ جزءٍ من الجسد. إن كلّ «ظهورٍ» Erscheinung هو هنا تجسيد[74] والكائنات لا تُحدَّد «بالخصائص»، بقدْر ما تُحدَّد بطابع هيئتها. وهنا نقول شيئاً ذا قيمةٍ عندما نتكلم عن إحيائية الطفل والبدائيّ: ليس لأن الطفل والبدائيّ يدركان الأشياء التي يحاولان تفسيرها، كما يقول كونت، بمقاصد أو بحالاتٍ وعيٍ؛ إن الوعي مثل الموضوع ينتمي إلى الفكر النظري، ـ ولكن لأن الأشياء تؤخذ بالنسبة لتجسيد ما تعبّر عنه، وأن دلالتها الإنسانيّة تنسحق داخلها وتظهر تماماً كما تعني. إن الظل الذي يمرّ وفرقعة الشجرة لهما معنى؛ هناك تنبيهات في كلّ مكان دون أن يكون هناك من ينبّه[75]. بما أن الوعي الأسطوريّ ليس له بعدُ مفهوم الشيء أو مفهوم الحقيقة الموضوعيّة، كيف يستطيع أن ينتقد ما يعتقد بأنه يعبِّر عنه، أين يجد نقطة ثابتة لكي يتوقف ويدرك ذاته كوعيٍ محضٍ ويدرك في ما يتعدى الهوامات، العالم الحقيقي؟. إن الفصاميّ يشعر أن الفرشاة الموضوعة قرب نافذته تقترب منه وتدخل في رأسه، مع أنه لا يتوقف أبداً عن معرفة أن الفرشاة هي هناك[76]. إذا نظر نحو النافذة فإنه يدركها أيضاً. فالفرشاة كتعبيرٍ للإدراك يمكن تعيينه صراحةً، ليست في رأس المريض ككتلةٍ ماديةٍ. ولكن رأس المريض ليس بالنسبة له هذا الشيء الذي يمكن للجميع أن يروه ويمكنه هو أن يراه في المرآة: إنه هذا المركز للاستماع والمرصد الذي يشعر به في أعلى جسده، تلك القوة للاتصال بجميع الأشياء بواسطة النظر والسمع كذلك الفرشاة التي تقع تحت الحواس ليست سوى غلافٍ أو شبحٍ، فالفرشاة الحقيقيّة، الكائن الثابت والحادّ الذي يتجسّد تحت هذه المظاهر، تتكتّل تحت النظر، فهي تركت النافذة ولم تترك عليها سوى جثتها التي لا حراك فيها. لا يمكن لأيّة دعوةٍ للإدراك الفعليّ أن توقظ

المريض من هذا الحلم لأنه لا يشكّك في الإدراك الفعليّ ولكنه يعتبر فقط بأن هذا الإدراك لا يبرهن شيئاً ضد الذي يشعر به. «أنت لا تسمع أصواتي؟» تقول مريضة للطبيب؛ ثم تقول مختتمة بكل هدوء: «أنا وحدي إذن التي تسمعها[77]». فالذي يؤمِّن الإنسان الصحيح الجسم والعقل ضد الهذيان أو الهلاس، ليس نقده، بل بنية فضائه: فالأشياء تبقى أمامه وتحتفظ بمسافاتها، وكما كان يقول مالبرانش بشأن آدام، إنها لا تلمسه إلاّ باحترام. فالذي يؤدي إلى الهلاس، كما يؤدي إلى الأسطورة، هو ضيق الفضاء المُعاش وتجذّر الأشياء في جسدنا، وقرب الموضوع الذي يبعث الدوار وتضامن الإنسان والعالم الذي لم يُلغَ وإنما بصري كبته من قِبَل الإدراك اليوميّ ومن قِبَل الفكر الموضوعيّ، ولكنّ الوعي الفلسفي يعيد هذا التضامن. لا شك في أنني إذا فكّرت حول وعي المواقع والاتجاهات في الأسطورة، في الحلم وفي الإدراك، وإذا وضعتها وأثبتها وفق طرق الفكر الموضوعيّ، فإنني أجد فيها علاقات الفضاء الهندسيّ. يجب عدم الاستنتاج بأنها كانت موجودة فيه سلفاً، بل على العكس إن التفكير الحقيقيّ ليس هو هذا لتفكير لمعرفة ما يعنيه الفضاء الأسطوري أو الفصاميّ، فليس أمامنا وسيلةٌ أخرى غير أن نوقظ في داخلنا، في إدراكنا الراهن، علاقة الذات بعالمها التي جعلها التحليل التأمليّ تختفي. يجب أن نتعرَّف قبل «أفعال الدلالة» للفكر النظري، على «التجارب الفعليّة» وقبل المعنى المدلول، على المعنى الفعلي، وقبل تصنيف المحتوى على أنه شكلٌ، يجب أن نتعرّف على «الرسوخ» الرمزيّ[78] للشكل في المحتوى.

هل هذا يعني بأننا نعطي الحق للنزعة النفسانية؟. لأن هناك فضاءات بقدْر ما هناك من تجارب فضائيّة متميِّزة، ولأننا لا نعطي لأنفسنا الحقّ بأن نحقّق مسبقاً في تجربة الطفل أو المريض أو البدائيّ، تصورات تجربة الراشد والسويّ والمتمدن، ألا نحبس بعملنا هذا كلَّ نوعٍ من الذاتيّة، وكلَّ وعيٍ بالتالي داخل حياته الخاصة؟. ألم نبدّل الكوجيتو العقلانيّ الذي كان يجد فيَّ وعياً مكوِّناً شمولّياً بكوجيتو عالم النفس الذي يبقى في امتحان حياته غير قابلٍ للاتصال؟. ألا نحدّد الذاتيّة بالمصادفة بينها وبين كلّ واحد؟. إن البحث عن الفضاء وبشكلٍ عام عن التجربة في حالة نشوئها، قبل أن يتموضعا، والقرار بأن نطلب إلى التجربة نفسها معناها الذاتي، وبكلمةٍ موجزةٍ الظواهرية ألا تنتهي إلى نقض الكائن ونقض المعنى؟. ألا تستحضر المظهر والرأي تحت اسم الظاهرة؟ ألا تضع في أصل المعرفة الصحيحة قراراً غير قابل للتبرير تماماً مثل القرار الذي يحبس المجنون في جنونه، والكلمة الأخيرة لهذه الحكمة ألا تؤدي إلى قلق الذاتيّة المعطلة والمعزولة؟. إنها التباسات علينا أن نبددها. إن الوعي الأسطوريّ أو الحُلُمي والجنون والإدراك في اختلافها ليست مقفلةً على ذاتها، وليست جزراً من التجربة بلا اتصال، حيث لا نستطيع الخروج منها. لقد رفضنا جعل الفضاء الهندسيّ ملازماً للفضاء الأسطوري، كما رفضنا بشكلٍ عام ربط أية تجربة بوعيٍ مطلقٍ لهذه التجربة التي تحدّد موضعه في مجمل الحقيقة، لأنّ وحدة التجربة المفهومة على هذا النحو تجعل تنوّعها غير قابلٍ للفهم. ولكن الوعي الأسطوريّ مفتوحٌ على أفقٍ من التموضعات الممكنة. إن البدائيّ يعيش أساطيره على عمقٍ إدراكيٍّ متمفصل بوضوحٍ تقريباً، لكي تكون أفعال الحياة اليوميّة كالصيد البريّ والبحريّ العلاقات مع المتمدنين ممكنة. والأسطورة ذاتها، مهما كانت منتشرة، لها

معنىً يمكن تعيينه بالنسبة للبدائيّ، لأنها بالضبط تشكّل عالماً أيّ كُلاً حيث لكلّ عنصرٍ علاقات ذات معنى مع العناصر الأخرى. لا شك في أن الوعي الأسطوري ليس وعياً لشيءٍ، أي أنه من الجانب الذاتيّ أشبه بالسيل الذي لا يثبت ولا يعرف ذاته؛ ومن الجانب الموضوعيّ، فهو لا يطرح أمامه تعابير محدّدة بعددٍ معيّنٍ من الخصائص القابلة للعزل والمتمفصلة الواحدة على الأخرى. ولكن هذا الوعي الأسطوريّ لا يضع نفسه في كلّ اختلاجة من اختلاجاته، التي بدونها لن يعي أيَّ شيءٍ البتة. فهو لا يبتعد عن عناصره الأسطورية، ولكنه إذا كان يمرّ مع كلّ واحدٍ منها، وإذا لم يرسم مخططاً لحركة التموضع، فإنه قد لا يترسَّب في أساطير. لقد حاولنا أن نبعد الوعي الأسطوري عن العقلنات السابقة لأوانها التي تجعل الأسطورة، كما هو الأمر عند كونت Comte مثلاً، غير قابلةٍ للفهم، لأنها تبحث فيها عن تفسيرٍ للعالم وعن تخطي العلم، بينما الأسطورة هي إسقاطٌ للوجود وتعبيرٌ عن الوضع البشريّ. ولكن فهم الأسطورة لا يعني الإيمان بالأسطورة، وإذا كانت كلُّ الأساطير صحيحة فباعتبار أنها يمكن أن تتركّز في ظواهريّة العقل التي تعين وظائفها في يقظة الوعي وتضع في النهاية الركيزة لمعناها الخاص على معناها بالنسبة للفيلسوف. وعلى النمط نفسه إنني أطلب من الحالِم الذي كنت في وضعه هذه الليلة قصة الحلم، ولكن الحالم ذاته لا يُخبر شيئاً والذي يُخبر هو المستيقظ. بدون اليقظة ليست الأحلام سوى تبديلاتٍ فوريةٍ وقد لا يكون لها أيُّ وجودٍ بالنسبة لنا. إننا أثناء الحلم بالذات لا نترك العالم: إن فضاء الحلم يُستثنى من الفضاء الواضح، ولكنه يستخدم كلَّ تمفصلاته، فالحالم يحاصرنا حتى في النوم، فنحن نحلم حول العالم. كذلك الجنون فهو يدور حول العالم. لنضع جانباً الأحلام المرضيّة والهذيانات التي تحاول أن تصنع مجالاً خاصاً لها من بقايا الكون الشاسع، فإن الحالات السوداوية الأكثر تقدماً، حيث المريض يرتع في الموت ويضع فيه إذا جاز التعبير منزله، تستخدم أيضاً من أجل ذلك بنيات الكائن في العالم وتستعير منه ما هو ضروريّ للكينونة من أجل نقضها. هذا الرابط بين الذاتيّة والموضوعيّة الذي لا يوجد مسبقاً في الوعي الأسطوري أو وعي الطفل ويبقى دائماً في النوم أو في الجنون، إننا نجده بالأحرى في التجربة الطبيعيّة. لا أعيش أبداً كليّاً في الفضاءات الإناسية، فأنا دائماً مربوطٌ من خلال جذوري بفضاءٍ طبيعيٍّ ولا إنسانيٍّ. عندما أجتاز ساحة الكونكورد في باريس وأعتقد نفسي بأنني مأخوذٌ كليّاً بالمدينة، أستطيع أن أوقف نظري على حجرٍ من جدار التويلري، عندها تختفي الكونكورد ولا يعود موجوداً سوى هذا الحجر بلا تاريخ؛ أستطيع أيضاً أن أفقد نظري في هذه المساحة الخشنة والصفراء (الحجر) عندها لا يعود الحجر موجوداً، لا يبقى سوى لعبة النور على هذه المادة غير المحدَّدة. إن إدراكي الشامل ليس مكوَّناً من هذه الإدراكات التحليليّة، ولكنه يمكن دائماً أن يذوب فيها، وجسدي الذي يؤمِّن من خلال عاداتي انخراطي في العالم الإنسانيّ، لا يقوم بهذا بالضبط إلاّ بإسقاطي أولاً في عالم طبيعيٍّ يظهر دائماً تحت العالم الآخر، كما تظهر الخامة تحت اللوحة، ويعطيه شكلاً قابلاً للاهتزاز. حتى ولو كان هناك إدراكٌ لما هو مرغوب من قِبَل الرغبة والمحبوب من قِبَل الحب والمكروه من قِبَل الكره، فإنه يتكوّن دائماً حول نواة محسوسة مهما كانت ضئيلة، وهو يجد تحقيقه واكتماله في المحسوس. لقد قلنا إن الفضاء وجوديّ؛ وكان بإمكاننا القول أيضاً بأن الوجود

فضائيّ، أيّ أنه لضرورةٍ داخليّةٍ ينفتح على «خارجٍ» معيّنٍ بحيث نستطيع أن نتكلّم عن فضاءٍ عقليٍّ وعن «عالم الدلالات ومواضيع الفكر التي تتكوّن فيها»[79]. إن الفضاءات الإناسية تتقدّم ذاتها على أنها مبنيّة على الفضاء الطبيعيّ، و«الأفعال غير المُمَوْضِعة»، إذا أردنا أن نتكلّم مثل هوسيرل حول «الأفعال المموضعة»[80]. إن جديد الظواهريّة ليس في نقض وحدة التجربة، بل في تركيزها بشكلٍ مختلفٍ عما تفعله العقلانيّة الكلاسيكيّة. لأن الأفعال المموضعة ليست تصورات. والفضاء الطبيعيّ والأوليّ ليس الفضاء الهندسيّ، وبالتالي وحدة التجربة ليست مضمونةً من قِبَل مفكّر كونيّ شموليٍّ يقوم بعرض محتوياتها أمامي، ويضمن لي تجاهها كلّ علمٍ وكلّ قوةٍ. هذه التجربة تتعيّن بآفاق التموضع الممكن، وهي لا تحرِّرني من كلّ وسطٍ خاصٍ إلاّ لأنها تربطني إلى عالم الطبيعة أو عالم الشيء في ذاته الذي يغلِّفها جميعاً. يجب أن نفهم كيف يُسقِط الوجود حوله بحركة واحدة عوالم تحجب عني الموضوعيّة وتعيِّنها كهدفٍ لغائيّة الوعي، وذلك بفصل هذه «العوالم» على عمق عالمٍ طبيعيٍّ وحيدٍ.

إذا كان يجب أن تكون الأسطورة والحلم والوهم ممكنة، فإن الظاهر والواقعيّ يجب أن يبقيا مُبْهَمَين في الذات كما في الموضوع. لقد قيل غالباً بأن الوعي تعريفاً لا يقبل انفصال المظهر والواقع وكان يعني ذلك أن في معرفتنا لذاتنا قد يصبح المظهر واقعاً؛ إذا فكرت بأنني أرى أو أشعر، فإنني أرى أو أشعر بلا شك مهما كان شأن الموضوع الخارجيّ. هنا يظهر الواقع بكامله. فالواقع والظهور يشكّلان شيئاً واحداً، لا واقع آخر غير الظهور. إذا كان هذا صحيحاً، من المستبعد أن يكون للوهم والإدراك المظهر نفسه، وأن تكون أوهامي إدراكات بلا موضوع أو تكون إدراكاتي هلوسات صحيحة. إن حقيقة الإدراك وخطأ الوهم يجب أن يُطْبَعان في ذاتهما بطابعٍ داخليٍّ معيّنٍ، لأنه لو كان الأمر خلاف ذلك فإن شهادة الحواس الأخرى والتجربة اللاحقة أو تجربة الغير التي قد تبقى المعيار الوحيد الممكن تصبح بدورها غير مؤكّدة ولن نستطيع أبداً أن نعي الإدراك والوهم بحدّ ذاتهما. إذا كانت كلُّ كينونة إدراكي وكلُّ كينونة وهمي هي في طريقة ظهورهما، يجب أن تكون الحقيقة التي تحدّد أحدهما والخطأ الذي يحدّد الآخر ظاهرَيْن بالنسبة لي أيضاً. سيكون بينهما إذن اختلاف في البنية. فالإدراك الصحيح سيكون بكلّ بساطةٍ إدراكاً صحيحاً. أما الوهم لن يكون كذلك وهماً صحيحاً، فالحقيقة المؤكّدة يجب أن تمتدّ من البصر أو الإحساس كفكرتينْ إلى الإدراك كمكوِّن لموضوعٍ. إن شفافية الوعي تؤدّي إلى الحقيقة المؤكّدة، الملازمة والمطلقة للموضوع. إلاّ أن خاصةَ الوهم أن لا يعطى كوهمٍ، وعليَّ هنا أن أتمكّن من إضاعة لا واقعية موضوعٍ لا واقعيٍّ معينٍ على الأقل إن لم أستطع إدراك هذا الموضوع اللاواقعي؛ يجب أن يكون هناك على الأقلّ لا وعي للإدراك، وأن لا يكون الوهم ما يظهر عليه، وأن يكون واقع فعل الوعي يتعدى مظهره ولو لمرّةٍ واحدةٍ. هل سنقطع إذن في الذات مظهر الواقع؟. ولكن القطع عندما يحدث لا يعود من الممكن إصلاحه: فأوضح المظاهر يمكن أن يكون بعد ذلك خادعاً وهذه المرّة تصبح ظاهرة الحقيقة مستحيلة. ـ ليس علينا أن نختار بين فلسفة المتلازم أو العقلانية التي لا تأخذ في حسابها سوى الادراك والحقيقة، وبين فلسفة التعالي أو المحال التي لا تأخذ في الحساب سوى الوهم أو الخطأ. إننا لا نعرف أن هناك أخطاءُ إلاّ لأن لدينا حقائق نصحح على ضوئها الأخطاء ونعرفها كأخطاء.

وبالمقابل إن التعرّف الصريح على حقيقةٍ معيّنةٍ هو أكثر بكثير من مجرّد وجود فكرةٍ لا جدال فيها داخلنا أو من إيمانٍ فوريٍّ بما يُعرض: هذا التعرّف يفترض تساؤلاً وشكّاً وقطعاً مع الفوريّ، إنه التصحيح لخطأ ممكنٍ. فكلّ عقلانيّةٍ تقبل على الأقل مجالاً واحداً هو معرفة أنها سوف تُصاغ في طرحٍ معيّن. إن كلّ فلسفةٍ محال تعترف على الأقلّ بمعنى تأكيد المحال. لا أستطيع أن أبقى في المحال إلاّ إذا علّقت كلّ تأكيد وإذا انحصرت، شأن مونتاني Montaigne أو الفصاميّ، في تساؤلٍ يجب عدم صياغته حتى: فإن صُغْتُه أصنع منه سؤالاً قد يغلّف، شأن أيِّ سؤالٍ محدَّدٍ، جواباً ـ وإذا واجهت أخيراً الحقيقة، ليس بنقض الحقيقة، بل بحالةٍ بسيطةٍ معيّنةٍ من اللاحقيقة أو الالتباس الذي هو الظلام الفعليّ لوجودي، وعلى النحو ذاته لا أستطيع أن أبقى في البداهة المطلقة إلاّ إذا امتنعت عن أيِّ تأكيدٍ، إذا لم يعد هناك بالنسبة لي أيُّ شيءٍ من ذاته، إلاّ إذا اندهشت أمام العالم(81)، كما يريد هوسيرل، وتوقفت عن التواطؤ معه لأُظهر سيل الدوافع التي تحملني فيه لكي أوقظ وأبرز حياتي بكاملها. عندما أريد الانتقال من هذا التساؤل إلى التأكيد، وبالتالي عندما أريد أن أعبِّر، فإنني أرسِّب في فعل الوعي مجموعةً غير محدّدةٍ من الدوافع، وأدخل في الضمني، أي في الالتباس وفي لعبة العالم(82). إن التماس المطلق للأنا مع الأنا، وهُويّة الكائن والظاهر لا يمكن أن يُطْرحا، بل يُعاشان فقط في ما يتجاوز أيَّ تأكيدٍ. إنه إذن الصمت نفسه والفراغ نفسه من هذا الجانب أو ذاك. إن امتحان البداهة المطلقة وامتحان المحال يتداخلان الواحد في الآخر وهما حتى غير قابلين للتمييز. فالعالم لا يظهر مُحالاً إلاّ إذا فصل إلحاح الوعي المطلق في كلّ لحظةٍ الدلالات التي يعج بها هذا العالم، وبالمقابل كان هذا الإلحاح مدفوعاً بصراع هذه الدلالات. إن البداهة المطلقة والمحال متعادلين، ليس فقط كتأكيدين فلسفيين، بل أيضاً كتجربتين. فالعقلانيّة والتشكيكيّة تتغذيان من حياةٍ فعليّةٍ للوعي، وهما يحاصرانها بخبثٍ، ولا يمكنهما أن يكونا معقولين ولا مُعاشين بدونها، والتي فيها لا نستطيع أن نقول بأن كلَّ شيءٍ له معنىً أو أن كلَّ شيءٍ هو لا معنىً، بل نقول فقط بأنه يوجد معنى. وكما يقول باسكال Pascal، إن العقائد، إذا ضغطناها قليلاً، تعجُّ بالتناقضات مع أنها كانت تبدو واضحة، أن لها معنىً للوهلة الأولى. إن الظاهرة الأصليّة هي التالية: حقيقةٌ على عمقٍ من المحال، ومحال تفترض غائية الوعي أنه قادر أن ينقلب إلى حقيقة. فالقول بأن داخل الوعي، المظهر والواقع يشكّلان شيئاً واحداً أو القول بأنهما منفصلان من شأنه أن يجعل مستحيلاً وعي أيِّ شيءٍ، حتى على سبيل المظهر. ولكن ـ وهذا هو الكوجيتو الحقيقي ـ يوجد وعيٌ لشيءٍ ما، شيء ما يبرز، توجد ظاهرة. فالوعي ليس موقعاً لذاته ولا جهلاً لذاته، فهو غير مُخبَّأ على ذاته، أيّ لا شيء فيه لا يُعلن له بشكلٍ أو بآخرٍ، حتى ولو لم يكن بحاجة إلى أن يعرفه صراحة. إن الظهور في الوعي ليس كينونة، بل ظاهرة. هذا الكوجيتو الجديد، بما أنه دون الحقيقة والخطأ المكشوفَيْن، فهو يجعلهما سويّةً ممكنين. إن المُعاش هو مُعاشٌ من قِبَلي أنا. إنني لا أجهل المشاعر التي أكبتها وبهذا المعنى لا وجود للاوعي. ولكنني أستطيع أن أعيش أشياء أكثر بكثيرٍ مما أتصور منها، فكينونتي لا تتحول إلى ما يظهر لي مني صراحة. إن ما هو مُعاشٌ فقط هو متناقض؛ توجد في ذاتي مشاعرٌ لا أعطيها أسماءها، كما توجد سعادةٌ خاطئةٌ لا أكون فيها بكاملي. إن الفرق ضمنيٌّ بين الوهم والإدراك، وحقيقة

الإدراك لا تُقرأ إلاّ في ذاتها. إذاً، في طريقٍ فارغ، أدركتُ بأنني أرى في البعيد حجراً كبيراً مسطّحاً على الأرض، ليس هو في الواقع سوى بقعة من الشمس، فإنني لا أستطيع القول بأنني أرى مسطحاً أبداً بالمعنى الذي أرى فيه عندما أقترب من بقعة الشمس. فالحجر المسطح لا يظهر، كبقية الأشياء البعيدة، إلاّ في حقلٍ ذي بنيةٍ مبهمةٍ حيث لم تتمفصل بعدُ الترابطات بوضوحٍ. بهذا المعنى، الوهم كالصورة غير قابلٍ للملاحظة، أي أن جسدي لا يؤثر عليه ولا أستطيع أن أبسطه أمامي بواسطة حركاتٍ استكشافيّةٍ. ومع ذلك إنني قادرٌ على إعطاء هذا التمييز، أي قادرٌ على الوهم. ليس صحيحاً بأنني إذا تعلّقت بما أراه حقاً، فإنني لا أخطىء أبداً، وبأن الإحساس هو على الأقلّ لا شك فيه. كلُّ إحساسٍ مدموغٍ سلفاً بمعنىً معيّنٍ ويدخل في تشكيلٍ غامض أو واضحٍ وليس هناك أيُّ معطىً محسوسٍ يبقى على حاله عندما أنتقل من الحجر الوهمي إلى بقعة الشمس الحقيقيّة. إن بداهةَ الإحساس قد تؤدّي إلى بداهة الإدراك وتجعل الوهم مستحيلاً. إنني أرى الحجر الوهميّ بمعنى أن كلَّ حقلي الإدراكي والحركي يعطي للبقعة الواضحة معنى «الحجر على الطريق». وأنا أستعد سلفاً إلى أن أشعر تحت قدمي هذه المساحة الملساء والصلبة. هذا يعني أن الرؤية الصحيحة والرؤية الوهمية لا تتميّزان كما يتميز الفكر المطابق والفكر غير المطابق؛ أي كالفكر الممتلىء بشكلٍ مطلقٍ والفكر الذي يحوي فجوات. أقول بأني أدرك بشكلٍ صحيحٍ عندما يكون لجسدي تأثيرٌ دقيقٌ على المشهد، ولكن هذا لا يعني بأن تأثير هو شامل تماماً، فهو لا يكون كذلك إلا إذا استطعت تحويل جميع الآفاق الداخليّة والخارجيّة للشيء إلى حالة الإدراك المتمفصل، وهذا مبدئياً مستحيل. إنني أفترض في تجربة الحقيقة الإدراكيّة بأن التطابق الذي عبّرنا عنه حتى الآن قد يبقى من أجل ملاحظةٍ أكثر تفصيلاً؛ إنني أثق في العالم. الإدراك هو المباشرة فوراً بحشر مستقبل التجارب في حاضر لا يضمنه أبداً بدقةٍ، وهو الإيمان بالعالم. إن هذا الانفتاح على العالم هو الذي يجعل ممكنةً «الحقيقة» الإدراكية، والتحقيق الفعلي كما يسمى بالألمانية Wahr - Nehmung، ويسمح لنا «بقطع» الوهم السابق واعتباره وكأنه لم يكن. كنت أرى على هامش حقلي البصريّ وعلى مسافةٍ قصيرةٍ «ظلاً» كبيراً يتحرك، أدير نظري إلى الجهة الأخرى، يضيق الوهم ويأخذ مكانه. لم تكن سوى ذبابة قرب عيني. كنت أعي بأنني أرى ظلاً وأنا الآن أعي بأنني لم أرَ إلاّ ذبابة. إن التصاقي بالعالم يسمح لي بتعويض تقلبات الكوجيتو وبنقل كوجيتو معيَّنٍ لصالح آخر وبالالتحاق بحقيقة فكري في ما يتعدى مظهره. في لحظة الوهم ذاتها كان هذا التصحيح يُعطى لي وكأنه ممكنٌ، لأن الوهم هو أيضاً يستخدم الاعتقاد نفسه بالعالم، ولا يتحول إلى مظهرٍ جامدٍ إلاّ بفضل هذه المساعدة، وهكذا بانفتاحه الدائم على أفق التحققات المحتملة، فإنه لا يفصلني عن الحقيقة. ولكن للسبب نفسه لست أميناً من الخطأ لأن العالم الذي أستهدفه من خلال كلّ مظهرٍ والذي يعطيه، عن حقٍّ أو عن غير حقٍّ، وزن الحقيقة، لا يفرض أبداً بالضرورة هذا المظهر بالذات. هناك يقينٌ مطلقٌ للعالم بوجه عام، ولكن ليس لأيّ شيءٍ بشكلٍ خاصٍ. إن الوعي بعيدٌ عن الكائن وعن كينونته الخاصة، وهو في الوقت نفسه متّحدٌ بهما. بواسطة كثافة العالم. فالكوجيتو الحقيقيّ ليس المواجهة بين الفكر وفكر هذا الفكر: إنهما لا يلتقيان إلاّ عبر العالم. فوعي العالم ليس مرتكزاً على وعي الذات، بل كلا الوعيين متزامنين بشكلٍ دقيقٍ: هناك

عالمٌ بالنسبة لي لأنني لا أجهل نفسي، أنا لست مختفياً عن ذاتي لأن لي عالماً. يبقى أن نحلّل هذا الامتلاك ما قبل الواعي للعالم في الكوجيتو ما قبل التأمليّ.

الهوامش

(1) نعني به إما المفهوم عند أحد أتباع كانط مثل P. Lachièze - Rey (l'idéalisme Kantien) وإما مفهوم هوسيرل في الحقبة الثانية من فلسفته (حقبة Ideen).

(2) STRATTON, Some preliminary experiments on vision without inversion of the retinal image

(3) STRATTON, Vision without inversion of the retinal image

(4) هذا هو على الاقل تفسير ستراتون Stratton الضمنيّ

(5) ستراتون، ..Vision ص 350

(6) ستراتون، ..Some preliminary ص 617

(7) ستراتون، ..Vision ص 346

(8) STRATTON, The spatial harmony of touch and sight p. 492 - 505

(9) المرجع نفسه

(10) ستراتون، ..Some preliminary ص 614

(11) ستراتون، ..Vision ص 253

(12) WERTHEIMER, Experimentlelle Studien über das sehen von Bewegung, p. 258

(13) المرجع السابق نفسه ص 350

(14) NAGEL، وارد عند فرتايمر، المرجع السابق ص 257

(15) La Structure du comportement p. 189

(16) من الصعب جداً أن نحصل على تغيير المستوى في الظواهر الصوتية. اذا استطعنا، بواسطة آلة سمعية معينة أن نوصل الى الاذن اليمنى الأصوات التي تاتي من اليسار قبل أن تصل الى الأذن اليسرى، فإننا بهذا نحصل على انقلاب الحقل السمعي الذي يشبه انقلاب الحقل البصري في اختبار ستراتون. ولكن لن نتوصل، بالرغم من التدريب الطويل، الى «اعادة تقويم» الحقل السمعي. إن تعيين مكان الاصوات بواسطة السمع وحده يبقى حتى نهاية الاختبار غير صحيح. فهو لن يصبح صحيحاً والصوت لا يبدو يأتي من الشيء الموضوع الى اليسار الا إذا شوهد هذا الشيء في الوقت نفسه الذي يُسْمَع فيه. .p. T. YOUNG Auditory localization with acoustical, transposition of the ears

(17) فالفرد، في التجارب حول الانقلاب السمعي، يستطيع أن يوهم بتعيين المكان الصحيح عندما يرى الشيء الصوتي وذلك لانه يصدّ ظواهره الصوتية و «يعيش» في المجال السمعي (المرجع السابق) .

(18) ستراتون، Vision without، مرجع سابق. في اليوم الأول من الاختبار يتحدث فرتايمر عن دوار بصري. إننا نستطيع أن ننتصب واقفين ليس من خلال آلية هيكلنا ولا حتى من خلال الضوابط العصبية للتوتر، وإنما لاننا منخرطين في العالم. فإذا انحل هذا الانخراط، فإن الجسد ينهار ويصبح من جديد موضوعاً.

(19) إن تمييز عمق الاشياء بالنسبة لي وبالنسبة للمسافة بين سيئين قد أجري من قبل باليار L'illusion de Sinnsteden et le problème de l'implication perceptive, p. 400 PALIARD ومن قبل STRAUSS,, Von Sinn der Sinre P. 267 - 269

(20) MALEBRANCHE, Recherche sur la vérité, livre 1er chap. IX.

(21) الموجع المذكور نفسه.

(22) باليار، المرجع المذكور ص 383

(23) KOFFKA, Some problems of space perception, - GUILLAUME, Traité de Psychologie, chap. IX.

(24) وبعبارات أخرى: إن فعل الوعي لا يمكن أن يكون له أيُّ سبب ولكن نفضل عدم إدخال مفهوم الوعي الذي قد يعترض عليه علم النفس الشكلي والذي من جهتنا لا نقبله بلا تحفظ، بينما نتمسك بمفهوم التجربة الذي لا جدال فيه.

(25) QUERCY, Etudes sur l'hallucination, II, la clinique p. 154

(26) J. GASQUET, Cézanne p. 81

(27) KOFFKA, مرجع سابق ...Some problems ص 164 وما يليها

(28) المرجع السابق نفسه

(29) إن فكرة العمق كبعدٍ فضائيٍّ - زمنيٍّ قد أشار إليها ستروس Von Sinn der Sinre.Straus ص 301 و 306

(30) HUSSEREL, Präsenzfeld, dus zeitbewusstsein p. 32 - 35

(31) المرجع نفسه

(32) Gelb et Goldstein, Uber den wegfall der wahrnehmung von oberflächenfarben.

(33) WERTHEIMER, Experimentelle Studien. Auhang p. 259 - 261

(34) WERTHEIMER، المرجع السابق ص 212 - 214

(35) المرجع السابق ص 221 - 233

(36) المرجع نفسه، ص 254 - 255.

(37) المرجع السابق، ص 245.

(38) LINKE, phänomenologie und Experiment in der Frage der Bewegungsauffassung, p. 653

(39) المرجع السابق، ص 656 - 657.

(40) المرجع السابق

(41) المرجع السابق، ص 660.

(42) المرجع السابق، ص 661.

(43) WERTHEIMER، المرجع المذكور ص 227

(44) إن تماثل المتحرّك لا نحصل عليه، يقول فرتايمر بالحدس: «هنا وهناك يجب أن يكون الشيء نفسه» ص 187.

(45) في الحقيقة لا يقول فرتايمر إيجابياً بأن ادراك الحركة يحتوي هذا التماثل المباشر. إنه يقول ذلك ضمنيّاً، عندما يأخذ على النظرة الفكرانيّة، التي تنسب الحركة إلى الحكم، كونها تعطينا تماثلاً هو «flieszt nicht direkt aus dem Erlebnis». ص 187.

(46) لينكي Linke (المرجع المذكور، ص 664 - 665) انتهى إلى القبول بأن فاعل الحركة يمكن أن يكون غير محدّدٍ (كما نرى في عرض الدوران Stroboscopique مثلاً يتحرّك نحو دائرةٍ ويتحوّل فيها) . وأن المتحرك لا يحتاج إلى أن يُطرح بفعل إدراكٍ صريحٍ، وأنه ليس «مستهدفاً لوحده» أو «ملتقطاً لوحده» في إدراك الحركة، وأنه ليس مرئيّاً إلاّ كخلفية الأشياء أو كالفضاء خلفيٍّ، وأن تماثل المتحرّك أخيراً كوحدة الشيء المُدرَك يُلتقط من قِبَل إدراكٍ (تصنيفيٍّ) (هوسيرل) حيث تكون المقولة فاعلة دون أن يُفكّر بها من أجل ذاتها. ولكن مفهوم الإدراك المفهوميّ (تصنيفي) يضع موضع الشك كلّ التحليل السابق. لأنه يقوم على إدخال الوعي غير النظري في إدراك الحركة، أي، كما برهنّا، على رفض ليس فقط الأسبقية كضرورةٍ في الجوهر، بل أيضاً المفهوم الكانطي للتركيب. إن عمل لينكي ينتمي بشكلٍ نموذجيٍّ إلى المرحلة الثانية من ظواهرية هوسيرل، وهي انتقاليّة بين الطريقة الجوهرية التي تغوص في الأشياء أو النزعة المنطقيّة في البداية ووجودية المرحلة الأخيرة.

(47) لا نستطيع أن نطرح هذه المشكلة دون أن نتجاوز الواقعيّة وعلى سبيل المثال الأوصاف الشهيرة لبرغسون. إن برغسون يضع مقابل تعدديّة تلاصقات الأشياء الخارجيّة «تعدّدية الذوبان والتداخل المتبادل» للوعي. فهو يعمل بطريقة التخفيف. فهو يتكلّم عن الوعي وكأنه سائل حيث تذوب اللحظات والمواقع. وهو يبحث فيه عن عنصرٍ حيث يكون توزّعها ملغياً فعلاً. فالحركة غير المنقسمة لذراعي الذي يتنقل تعطيني الحركة التي لا أجدها في الفضاء الخارجي، لأن حركتي القائمة في حياتي الداخليّة تجد فيها الوحدة وعدم الاتساع. فالمعاش الذي يقابل به برغسون المفكّر به هو بالنسبة له مُلاحظ فهو «معطىً» مباشر. هذا يعني البحث عن حلٍّ في ما هو ملتبس. إننا لا نُفهم الفضاء والحركة والزمن باكتشاف طبقة «داخلية» من التجربة حيث يُمحى تعددها ويُلغى حقاً، لانها إذا أجرت ذلك فلا يعود يبقى لافضاء ولا حركة ولا زمن. إن وعي حركتي إذا كان حقاً حالة من الوعي غير منقسمة فهو لن يعود أبداً وعياً لحركة، وإنما صفة غير قابلة للوصف لا تستطيع أن تعلّمنا الحركة. فكما يقول كانط، إن التجربة الخارجيّة هي ضرورية للتجربة الداخليّة، التي هي فعلاً غير قابلة للوصف، لانها لا تريد أن تعني شيئاً. وإذا كان الماضي، عملاً بمبدأ الاستمرارية، لا يزال حاضراً والحاضر قد أصبح من الماضي، فلن يعود هناك لا ماضٍ ولا حاضر، إذا عمل الوعي كرة ثلج مع ذاته، فهو ككرة الثلج وكجميع الأشياء في الحاضر بكامله. إذا كانت مراحل الحركة تتعيّن رويداً رويداً، فلا شيء يتحرّك في أيّ مكان. إن وحدة الزمن والفضاء والحركة لا يمكن الحصول عليها بواسطة الخلط ولا باية عمليّة حقيقيّة سوف نفهمها. إذا كان الوعي تعدّدية من يتقبّل هذه التعدّدية ليعيشها فعلاً كتعدّدية، وإذا كان الوعي ذوباناً فكيف يعرف تعدّدية اللحظات التي يذيبها؟. إن فكرة كانط عن التركيب تبقى صحيحة ضد واقعيّة برغسون والوعي كعاملٍ بهذا التركيب لا يمكن أن يختلط بأيّ شيءٍ حتى ولو كان جارياً. فما هو بالنسبة لنا أوّليٌ ومباشرٍ هو تدفق لا يتناثر مثل السائل، فهو بالمعنى الفاعل، يسيل ولا يستطيع أن يقوم

بذلك بدون أن يعرف أنه يقوم به ودون أن يستجمع ذاته في الفعل نفسه الذي به يسيل. إنه الزمن الذي لا يمرّ الذي يتكلّم عنه كانط، إن وحدة الحركة بالنسبة لنا إذن، ليست وحدةً حقيقيّةً. والتعدّدية ليست أكثر من ذلك. وما نأخذه على فكرة التركيب عند كانط كما في بعض النصوص الكانطية عند هوسيرل هو بالضبط أنها تفترض،على الأقلّ فكرياً، تعدّديّة حقيقية عليها أن تتجاوزها. فما هو بالنسبة لنا وعيٌ أصليٌ ليس أنا متعالية تطرح بحريةٍ أمامها تعددية في ذاتها وتكونها من أولها إلى آخرها، إنها أنا لا تسيطر على التنوع إلاّ لصالح الزمن والحرية بالنسبة لها هي مصير، بحيث لن أعي أبداً بأن أكون المكوِّن المطلق للزمن وإن أركب الحركة التي أعيشها، يبدو لي أن المحرّك ذاته هو الذي ينتقل ويقوم بالانتقال من حلةٍ إلى أخرى أو من موقعٍ إلى آخر. هذه الأنا النسبيّة ما قبل شخصيّة التي هي في أساس ظاهرة الحركة وبشكلٍ عام ظاهرة الواقع، تتطلب بالتأكيد بعض التوضيحات. لنقل الآن بأننا نفضّل على مفهوم التركيب مفهوم الموجز الذي لم يعيِّن بعدُ موقعاً بارزاً للتنوع.

(48) WERTHEIMER، المرجع المذكور ص 255 - 256

(49) إن قوانين الظاهرة يجب التدقيق فيها: فما هو مؤكّد هو أن هناك قوانين وأن إدراك الحركة، حتى عندما يكون غامضاً، ليس اختيارياً وهو يتعلق بنقطة التركيز. Ueber induzeiste Bewegung, DUNCKER

(50) Perception p. 578, KOFFKA

(51) Sinnestätigkeit im Meskalinrauslch, p. 375

(52) المرجع نفسه، ص 377.

(53) المرجع نفسه، ص 381.

(54) Fischer, Zeitstruktur und Sohizophrenie p. 572

(55) MAYER - GROS et STEIN، المرجع السابق نفسه ص 380

(56) Fischer، المرجع السابق نفسه ص 558 - 559

(57) Fischer, Raum - zeitstruktur p. 247

(58) FISCHER, Zeitstruktur... p. 560

(59) «إن العَرَض الفصاميّ ليس أبداً سوى طريقٍ نحو شخص الفصاميّ» مذكور عند فيشر.

(60) MINKOWSKI, Le temps vécue, p. 394

(61) L. BINSWANGER, Traum und Existenz p. 674

(62) Ueber Ideenflucht, p. 78

(63) MINKOWSKI, Les notions de destance vécue et d'ampleur de la vie et leur application en psychopathologie, Le temps vécue, chap VII.

(64) «... في الشارع، هناك ما يشبه الهمس الذي يغلّفه بكامله، كذلك فهو يشعر بأنه محرومٌ من الحرية وكأنما هناك دائماً من حوله أشخاصٌ حاضرون، في المقهى فكأنما شيئاً ضبابيّاً يحيط به، ويشعر باهتزاز، فعندما تكثر الأصوات يصبح الجو من حوله مشبعاً وكأنه نار، وهذا يحدُث وكأن هناك ضغطاً داخل القلب والرئتين وكان هناك ضباباً حول الرأس». Minkowski, Le problème des Hallucinations et le probleme de l'espace p. 69.

(65) المرجع السابق.

(66) Le temps vécue, p. 376

(67) المرجع السابق ص، 379.

(68) المرجع السابق ص، 381.

(69) من أجل ذلك نستطيع القول مع شيلر (Idealismus - Realismus Scheler) (ص 298) بأن فضاء نيوتن يعبّر عن «فراغ القلب».

(70) FISCHER, Zurus klinik und psychologie des Raumeslebens p. 70

(71) FISCHER, Raum - Zeitstruktur... p. 253

(72) مرجع ورد ذكره E. STRAUS, Vom der Sinre p. 290

(73) قد نستطيع أن نبرهن مثلاً بأن الإدراك الجمالي يفتح بدوره فضائيّةً جديدةً، وبأن اللوحة كأثرٍ فنيٍّ ليست في الفضاء حيث تسكن كشيءٍ ماديٍّ وكخامةٍ ملونةٍ. وبأن الرقص يجري في فضاءٍ بلا أهداف ولا اتجاهات، وبأنه تعليق لتاريخنا، وبأن الفرد وعالمه في الرقص لا يتعارضان ولا ينفصل واحدهما عن الآخر، وأن أجزاء الجسد بالتالي لا تعود مُبْرَزة في الرقص كما في التجربة الطبيعيّة: وجذع الجسد لا يعود العمق الذي منه ترتفع الحركات وتغرق فيه عندما تكتمل، إنه هو الذي يقود الرقص وحركات الأعضاء هي في خدمته.

(74) CASSIRER, Philosophie der symbolischen,. Formen T. III p. 80

(75) المرجع نفسه، ص 82.

(76) BINSWANGER, Das Raumproblem in der psychopothologie p. 630

(77) Minkowski, Le problème des Hallu cinations.. p. 64

(78) المرجع المذكور ص 80 CASSIRER

(79) المرجع السابق نفسه ص 617، L. BINSWANGER

(80) Logische untersuchungen T. II, V Unders, p. 387 et suiv..

(81) FINK, Die phänomennologische philosophie Husserls in der gegemvärtigen kritik, p. 350

(82) مشكلة التعبير يشير إليها فينك Fink في المرجع المذكور، ص 382.

الفصل الثالث

الشيءُ والعالَمُ الطبيعيّ

إن للشيء «خصائص» ثابتة حتى ولو لم يكن بالإمكان تعريفه بها، ونحن سوف نقترب من ظاهرة الواقع بدراستنا الثوابت الإدراكية. فالشيء له أولاً حجمه وشكله الخاصَيْن في ظلّ التغيّرات الإدراكية التي ليست سوى ظاهرة. إننا لا نضع هذه المظاهر في حساب الشيء، لأنها عارضة نتيجة علاقاتنا معه، فهي لا تعنيه ذاته. ماذا نريد أن نقول بهذا وعلى أيّ أساسٍ نحكم إذن بأن الشكل والحجم هما شكل وحجم الشيء؟.

فما يُعطى لنا بالنسبة لكلّ شيءٍ، يقول عالم النفس، هو أحجام وأشكال متغيّرة دائماً وفق المنظور ونحن نعتبر الحجم الذي نحصل عليه على مسافة اللمس أو الشكل الذي يتّخذه الشيء عندما يكون في مسطحٍ موازٍ للمسطح المواجه على أنهما صحيحان. فهما ليسا أقلّ صحة من غيرهما، ولكن هذه المسافة وهذا التوجيه النموذجي بما أنهما محدّدان بواسطة جسدنا، وهو مؤشّرٌ معطىً على الدوام، فإننا نملك دائماً الوسيلة للتعرف إليهما وهما يقدّمان لنا ذاتهما كمؤشّرٍ نستطيع بالنسبة له أن نثبت أخيراً المظاهر الهاربة ونميّزها عن بعضها البعض، وبكلمةٍ نبني موضوعيّة: إن المربع إذا شوهد مائلاً وكأنه معيّن، لا يتميّز عن المعيّن الحقيقيّ إلاّ إذا أخذنا بالاعتبار التوجّه، إذا أخذنا مثلاً التصور المجابه على أنه المظهر الوحيد الحاسم وإذا نسبنا كلّ مظهرٍ يُعطى إلى ما قد يصبح عليه في هذه الأحوال. ولكن إعادة التكوين النفسانيّة للحجم أو للشكل الموضوعيين تعطي نفسها ما يتوجب تفسيره: مجموعة من الأحجام والأشكال المحدّدة قد يكفي أن نختار من بينها واحداً فيصبح الحجم أو الشكل الحقيقيّ. لقد قلنا الشيء نفسه بالنسبة للشيء الذي يبتعد أو الذي يدور على ذاته، فأنا لا أملك سلسلةً من «الصور النفسانيّة» التي تصغر شيئاً فشيئاً أو تتشوه شيئاً فشيئاً والتي أستطيع أن أجري بينها خياراً اصطلاحيّاً. فإذا أخذت إدراكي بالاعتبار، هذا يعني أنني أدخل فيه العالم سلفاً مع أحجامه وأشكاله الموضوعيّة. فالمشكلة ليست فقط في معرفة كيف يُعتبر الحجم أو الشكل المعنيين، من بين كلّ الأحجام والأشكال الظاهرة، ثابتين، إنها جذريّة أكثر من ذلك بكثير: يجب أن نفهم كيف يمكن أن يبرز أمامي الشكل أو الحجم المعيّن ـ الصحيح أو حتى

الظاهر - وهو مترسِّب في مجرى تجاربي ويُعطى لي أخيراً، وبكلمةٍ موجزةٍ كيف يمكن أن يوجد هدفٌ.

هناك على الأقلّ للوهلة الأولى، طريقة لتجنّب المسألة، وهي أن نقبل في نهاية المطاف بأن الحجم والشكل لا يُدرَكان أبداً كصفاتٍ لموضوعٍ فرديٍّ وأنهما ليسا سوى اسمين لتعيين العلاقات بين أجزاء الحقل الظواهري. إن ثبات الحجم أو الشكل الحقيقيّ من خلال تغيّرات المنظور قد لا تكون إلاّ الثبات في العلاقات بين الظاهرة وشروط عرضها، فمثلاً، إن الحجم الصحيح لقلمي ليس صفةً داخلة في أحد إدراكاتي للقلم، فهو لا يُعطى ولا يُلاحَظ في الإدراك شأن الأحمر والساخن أو الحلو، وإذا بقي ثابتاً فليس لأني أحفظ ذكرى تجربةٍ سابقةٍ كنت قد لاحظته فيها. إنه اللامتغيّر أو قانون التغيّرات المرافقة للمظهر البصريّ وللمسافة الظاهرة. إن الواقع ليس مظهراً مميّزاً قد يبقى تحت المظاهر الأخرى، إنه هيكل العلاقات التي ترضيها جميع المظاهر - إذا أمسكت بقلمي بالقرب من عيني بحيث يحجب عني تقريباً كلّ المنظر فإن حجمه الحقيقيّ يبقى ضئيلاً، لأن هذا القلم الذي يحجب كلَّ شيءٍ يبقى قلماً مرئيّاً عن قربٍ، وأن هذا الشرط الذي يُذكَر دائماً في إدراكي يجعل المظهر بِنَسبٍ ضئيلة. فالمربع الذي يُعرض عليّ مائلاً يبقى مربعاً، ليس لأني استذكر حول هذا المعيَّن الظاهر الشكل المعروف جيداً للمربع المواجه، بل لأن مظهر المعيّن بعرضه المائل، يماثل فوراً مظهر المربع في عرضه المواجه، لأن مع كلّ شكل من هذه الأشكال يُعطى لي توجُّه الشيء الذي يجعله ممكناً والأشكال كلها تُقَدَّم في سياقٍ من العلاقات تجعل مختلف العروض المنظوريّة متعادلة مسبقاً. والمكعب الذي تتشوه جهاته بالمنظور يبقى بالرغم من ذلك مكعباً، ليس لأنني أتصور المنظر الذي قد تتخذه الجهات الست الواحدة بعد الأخرى إذا جعلته يدور في يدي، وإنما لأن التشويهات المنظوريّة ليست معطيات خام أفضل بالتالي من الشكل الكامل الذي يواجهني. كلّ عنصر من المكعب إذا فصّلنا كلّ معناه المدرَك، يذكر وجهة نظر المراقب الراهنة عن هذا المكعب. إن الشكل أو الحجم الظاهر فقط هو الذي لم يتموضع بعدُ في منظومةٍ دقيقةٍ تشكّلها الظواهر وجسدي سويةً. فما أن يأخذ مكانه فيها حتى يجد حقيقته والتشويه المنظوريّ يصبح مفهوماً وليس مفروضاً فقط. فالمظهر لا يكون خادعاً ولا يكون مظهراً على حقيقته إلاّ عندما يكون لا محدوداً. فالسؤال عن معرفة كيف توجد بالنسبة لنا أشكالاً أو أحجاماً صحيحة يتحول إلى سؤالٍ عن معرفة كيف توجد بالنسبةْ لنا أشكالاً محدّدة، وتوجد أشكالٌ محدّدة مثل «المربع»، أو «المعيّن» أو الصورة الفضائيّة الفعليّة لأن جسدنا كوجهة نظر عن الأشياء والأشياء كعناصرٍ مجرّدةٍ من عالمٍ واحدٍ تشكّل منظومةً حيث كلّ لحظة هي فوراً دالّة على كلّ اللحظات الأخرى. إن توجيهاً معيّناً لنظري بالنسبة للشيء تعني مظهراً معيّناً للشيء ومظهراً معيّناً للأشياء القريبة. في كلّ ظهوراته يحتفظ الشيء بخصائص لا تتغيّر، ويبقى هو ذاته بلا تغيير، وهو شيء لأن جميع القيم الممكنة التي يمكن أن يأخذها في الحجم وفي الشكل محتواةٌ مسبقاً في صيغة علاقاته مع السياق.

فما نؤكده مع الشيء بكونه محدّداً هو في الحقيقة وجه شمولي لا يتغيّر، وفيه بالذات يتركّز تعادلُ جميع ظهوراته مع هُويّة كينونته. وبملاحقتنا منطق الحجم والشكل الموضوعيّ، فإننا

قد نرى مع كانط بأنه يحيل إلى وضع عالم يشبه منظومة مربوطة بدقة، وهو أننا لم ننحبس أبداً في المظهر، وأن الشيء وحده يمكنه أخيراً أن يظهر بشكلٍ كاملٍ.

وهكذا نضع أنفسنا على الفور في الموضوع، إننا نجهل مشاكل عالم النفس، ولكن هل تجاوزناها حقاً؟. عندما نقول إن الحجم أو الشكل الصحيح ليسا سوى القانون الثابت الذي وفقه يتغيّر المظهر والمسافة والتوجيه، فإننا نعني بذلك ضمنيّاً أنهما يمكن معالجتهما كمتغيّراتٍ أو كأحجامٍ قابلةٍ للقياس، وأنهما إذن محدّدان سلفاً، بينما السؤال هو بالضبط معرفة كيف يصبحان كذلك. إن كانط على حقٍّ عندما يقول إن الإدراك هو من ذاته متمحورٌ نحو الموضوع. ولكن المظهر كمظهرٍ هو الذي يصبح غير مفهوم عنده. فعندما يُعاد وضع الرؤيات المنظوريّة للشيء في المنظومة الموضوعيّة للعالم على الفور، فإن الفرد يفكّر بإدراكه وبحقيقة إدراكه بدل أن يدرك. إن الوعي الإدراكيّ لا يعطينا الإدراك وكأنه علم، ولا يعطينا حجم وشكل الشيء وكأنها قوانين، والتحديدات العددية للعلم تعود وتمرّ على مخطّط تكوين العالم المُعدّ سلفاً قبلها. يأخذ كانط، شأن العالم، نتائج هذه التجربة ما قبل العلميّة على أنها أمرٌ واقعٌ، وهو لا يستطيع أن يتجاهلها لأنه يستخدمها. عندما أنظر أمامي أثاث غرفتي، فالطاولة بشكلها وحجمها ليست بالنسبة لي قانوناً أو قاعدةً لحدوث الظواهر، أي علاقة لا تتغيّر: فلأنني أدرك الطاولة بحجمها أو بشكلها المحدّد، فإنني أفترض بالنسبة لأي تغيّر في المسافة أو في الاتجاه، تغيّراً متصلاً بالتغير الأول للحجم وللشكل، وليس العكس. إن ثبات العلاقات يتركّز في بداهة الشيء، وهو أبعد من أن يتحول الشيء إلى علاقاتٍ ثابتةٍ. بالنسبة للعلم وللفكر الموضوعيّ، إن الشيء المرئيّ عن بعد مئة خطوة بحجمٍ ظاهرٍ صغيرٍ، لا يمكن تمييزه عن الشيء نفسه إذا شوهد عن بعد عشر خطوات من زاويةٍ أكبر. والشيء ليس بالضبط سوى ناتج الضرب الثابت للمسافة بالحجم الظاهر. ولكن بالنسبة لي أنا الذي أدرك، إن الشيء على بعد مئة خطوة ليس حاضراً وحقيقياً كما هو على بعد عشر خطوات، وأنا أعيِّن الشيء في كلّ أوضاعه وعلى كلّ مسافاته وفي كلّ مظاهره، باعتبار أن جميع المنظورات تتلاقى في الإدراك الذي أحصل عليه بالنسبة لمسافةٍ معيّنةٍ أو لاتجاهٍ نموذجيٍّ معيّن. هذا الإدراك المميّز يؤمّن وحدة المسار الإدراكيّ ويتلقى فيها كلّ المظاهر الأخرى. بالنسبة لكلّ شيءٍ، كما بالنسبة لكلّ لوحةٍ في معرضٍ فنيٍّ، هناك مسافة قصوى يطلب أن يُرى منها، وهناك اتجاه معيّن يعطي من خلاله أكثر ما في ذاته: في ما دون ذلك وفي ما يتعداه فإن إدراكنا له ليس سوى إدراكٍ غامضٍ لجهة الزيادة أو لجهة النقصان، إننا نتجه عندها نحو اقصى درجة في إمكانية الرؤية ونعمل كما في المجهر عملية ضبط [1] ونحصل على نقطةٍ معيّنةٍ من خلال توازنٍ معيّنٍ للأفق الداخليّ والأفق الخارجيّ: فالجسد الحيّ المرئيّ عن قربٍ ودون أيّ عمقٍ ينفصل عليه، لا يعود جسداً حيّاً، بل كتلة مادية غريبة مثل منظر سطح القمر، او مثل قطعة الجلد التي نراها عبر عدسة مكبّرة؛ - وإذا شاهدناه عن بُعد، فإنه يفقد أيضاً قيمته كجسدٍ حيٍّ، ولا يعود سوى دمية أو إنسانٍ آليٍّ. والجسد الحيّ ذاته يظهر عندما تكون بنيته الصغيرة مرئيّةً كثيراً أو مرئيّةً قليلاً، وهذه اللحظة تحدّد أيضاً شكله وحجمه الحقيقيين. فالمسافة بيني وبين الشيء ليست كمية تكبر أو تصغر، وإنما هي توتر يتراقص حول معيار معيّنٍ؛ والاتجاه المائل للشيء بالنسبة لي

لا يُقاس بالزاوية التي يشكّلها مع مسطح وجهي، ولكن نشعر به كاختلالٍ في التوازن وكتوزيعٍ غير متساوٍ لتأثيراته عليّ؛ إن تغيّرات المظهر ليست تغيّرات في الكمية، تزيد أو تنقص، وليست التواءاتٍ حقيقيّة: أحياناً تختلط أجزاؤه وتمتزج وأحياناً تتمفصل بوضوح الواحد على الآخر وتكشف عن ثرواتها. هناك نقطةٌ بلوغ لإدراكي ترضي في الوقت نفسه هذه المعايير الثلاثة ونحو هذه النقطة يتجه كل مسار ادراكي. إذا قرّبت الشيء مني أو قلّبته بين أصابعي «لأراه بشكلٍ أفضلٍ»، فذلك أن كلّ موقفٍ من جسدي هو فوراً بالنسبة لي قوة لمشهدٍ معيّن، أو، كلّ مشهدٍ هو بالنسبة لي ما هو في وضعيّةٍ حسيّةٍ ـ حركيّةٍ معيّنةٍ، وبعباراتٍ أخرى، إن جسدي ينتصب باستمرار أمام الأشياء ليدركها، وبالمقابل فالمظاهر بالنسبة لي هي مغلّفةٌ دائماً في موقفٍ جسديٍّ معيّنٍ، إذا عرفت علاقة المظاهر بالوضعيّة الحسيّة ـ الحركيّة، فليس ذلك إذن بواسطة قانونٍ أو في صيغةٍ معيّنةٍ وإنما باعتبار أن لي جسداً وأني بهذا الجسد أؤثّر على العالم. وكما أن المواقف الإدراكيّة لا تُعرف من قِبَلي واحداً واحداً، وإنما تعطى ضمنياً كمراحلٍ في الحركة المؤدّية إلى الموقف الاقصى، كذلك فإن المنظورات المتوافقة معها لا تُطرح أمامي الواحد بعد الآخر ولا تتقدّم إلاّ كعبورٍ نحو الشيء حتى بحجمه وبشكله. لقد رأى كانط ذلك بشكلٍ جيّدٍ، فالمشكلة ليست في معرفة كيف تظهر الأشكال والأحجام المحدّدة في تجربتي، لأنها خلاف ذلك لن تكون تجربةً لأيّ شيءٍ ولأن كلّ تجربة داخليّة ليست ممكنة إلاّ على عمقٍ من التجربة الخارجيّة. ولكن كانط يستخلص بأنني وعيٌ يجتاح ويكوّن العالم، وبهذه الحركة التأمليّة يمرّ كانط فوق ظاهرة الجسد وفوق ظاهرة الشيء. إذا أردنا بالعكس أن نصفهما علينا أن نقول بأن تجربتي تصبُّ في الأشياء وتتعالى فيها لأنها تجري دائماً في إطار تركيبٍ معيّنٍ تجاه العالم الذي هو التعريف لجسدي. إن الأحجام والأشكال لا تقوم إلاّ بتنويع هذا التأثير الشامل على العالم. فالشيءُ كبيرٌ إذا لم يستطع نظري أن يغلّفه، وهو صغيرٌ بالعكس إذا غلّفه كلياً، والأحجام المتوسطة تتميّز عن بعضها البعض حسبما تُمدِّد نظري أو تقلّصه في مسافةٍ متساويةٍ أو حسبما تمدّده أو تقلصه أيضاً على مسافات مختلفة. إن الشيء دائريٌّ إذا لم يفرض، بالرغم من قربه مني من جميع جهاته، على حركة نظري أيَّ تغيّرٍ دائريٍّ، أو إذا كانت التغيّرت التي يفرضها على نظري منسوبة إلى العرض المائل، وفق علم العالم الذي يُعطى لي مع جسدي[2]. صحيح إذن أن كلّ إدراكٍ لشيءٍ ما، أو لشكلٍ ما، أو لحجمٍ ما على أنه حقيقيٌّ، وكلّ ثبات إدراكي يحيل إلى موقع العالم وموقع منظومة التجربة حيث يرتبط جسدي بالظواهر بشكلٍ دقيق. ولكن منظومة التجربة ليست معروضةً أمامي وكأنني إله، فهي معاشة من قِبَلي من زاويةٍ معيّنةٍ، لست مشاهداً لها، أنا جزءٌ فيها، فانخراطي في وجهة نظرٍ هو الذي يجعل ممكنةً في الوقت نفسه غائية إدراكي وانفتاحه على العالم الشامل كأفقٍ لأيّ إدراكٍ. إذا كنت أعلم بأن الشجرة في الأفق تبقى على ما هي عليه في الإدراك القريب وتحفظ شكلها وحجمها الحقيقيين، فذلك فقط باعتبار هذا الأفق أفقاً لمحيطي المباشر وبأن الامتلاك الإدراكيّ التدريجي للأشياء التي يحويها هذا الأفق هو مؤمَّنٌ بالنسبة لي، وبعباراتٍ أخرى، إن التجارب الإدراكيّة تتوالى وتتدافع ويحوي بعضها البعض الآخر، وإدراك العالم ليس إلاّ تمدّداً لحقل حضوري، فهو لا يتعالى على البنيات الأساسية، والجسد يبقى فيه عاملاً على الدوام ولا

يصبح أبداً موضوعاً له. فالعالمُ وحدةٌ مفتوحةٌ وغير محدّدةٍ وأنا متموضع فيها، هذا ما أشار إليه كانط في (الجدل المتعالي) ولكنه يبدو أنه نَسِيَه في (التحليل Analytique).

إن صفات الشيء مثل لونه وقساوته ووزنه تعلِّمنا عنه أكثر بكثير مما تعلِّمنا خصائصه الهندسيّة. فالطاولة بُنِّية وتبقى كذلك عبر كلّ ألعاب النور وأنواع الإضاءات. لنبدأ باللون: ما هو إذن هذا اللون الحقيقيّ وكيف نصل إليه؟. إننا نميل إلى الإجابة بأنه اللون الذي أرى به الطاولة غالباً، اللون الذي تتّخذه في نور النهار وعن مسافةٍ قريبةٍ وفي الظروف «الطبيعية»، الأكثر حدوثاً. عندما تكون المسافة كبيرة أو يكون للإضاءة لونٌ خاصٌ، كما عند الغروب أو في النور الكهربائيّ فإنني أزيح اللون الفعلي لصالح لونٍ من الذاكرة[3]، فهو اللون المسيطر لأنه مطبوعٌ فيّ بواسطة تجاربٍ متعدّدةٍ. فثبات اللون قد يكون إذن ثباتاً حقيقيّاً. ولكن ليس لدينا هنا سوى إعادة بناءٍ مصطنعةٍ للظاهرة. لأننا، باعتبار الإدراك ذاته، لا نستطيع القول إن بُنّيّ الطاولة يُقَدَّم تحت جميع الإضاءات على أنه البُنّيُّ نفسه والصفة نفسها المعطاة فعلاً من قِبَل الذاكرة. فالورقة البيضاء في الظلّ التي نتعرّف إليها على أنها بيضاء ليست بيضاء بكلّ هذه البساطة، فهي «تأبى أن تتصنّف بشكلٍ مُرْضي في سلسلة الأسود والأبيض»[4]. إذا كان هناك جدارٌ ابيضٌ في الظلّ وورقة رمادية في النور، فإننا لا نستطيع القول بأن الجدار يبقى أبيض والورقة تبقى رمادية. فالورقة تؤثّر أكثر على النظر[5]، وهي أكثر إضاءةً وأكثر وضوحاً، والجدار معتمٌ وداكنٌ، فالذي يبقى في ظلّ تغيّرات الإنارة هو «جوهر اللون» إذا جاز التعبير[6]. فالثبات المزعوم للألوان لا يمنع «التغيّر المؤكّد الذي نستمرّ خلاله باستقبال الصفة الأساسيّة في بصرنا، أو ما هو جوهريّ في هذه الصفة إذا جاز القول»[7]. هذا السبب نفسه يمنعنا من معالجة الثبات في الألوان كثباتٍ مثاليٍّ ومن جعله ينتسب إلى الحكم. لأن الحكم الذي قد يميّز في المظهر المعطى حصة الإضاءة قد لا يستطيع أن يستخلص إلاّ بتعيين اللون الخاص بالشيء، وقد رأينا أنه لا يبقى هو نفسه. إن ضعف التجريبيّة والفكرانيّة هو في عدم التعرف على ألوانٍ أخرى غير الصفات الجامدة التي تظهر في موقفٍ منعكسٍ، بينما اللون في الإدراك الحيّ هو مدخل إلى الشيء. يجب أن نتخلّى عن هذا الوهم الذي رعاه علم الفيزياء، بأن العالم المُدرَك مكوّنٌ من الألوان - الصفات. فكما لاحظ الرسّامون، لا يوجد في الطبيعة إلاّ عددٌ قليل من الألوان. وإدراك الألوان متأخرٌ عند الطفل، وهو على كلّ حال يأتي بعد تكوين العالم. إن شعب الماووري Maoris (أوستراليا) عندهم 3000 اسم للألوان، ليس لأنهم يدركون الكثير منها، بل على العكس لأنهم لا يعيّنونها عندما تنتمي إلى أشياءٍ لها بنيات مختلفة[8]. فكما يقول شيلر Scheler ، يذهب الإدراك مباشرة إلى الشيء دون أن يمرّ بالألوان، كذلك يستطيع التقاط تعبير النظر دون أن يطرح لون العينين. إننا لا نستطيع أن نفهم الإدراك إلاّ بإيجاد اللون - الوظيفة، الذي يمكنه أن يبقى حتى عندما يتبدّل المظهر النوعيّ. أقول بأن قلمي أسود وأراه أسود تحت أشعة الشمس. ولكن هذا الأسود هو قوة مظلمة تشعّ من الشيء حتى عندما يكون مغطّى بالانعكاسات وليس الصفة المحسوسة للأسود، فذلك الأسود لا يُرى إلاّ بمعنى كونه السواد المعنويّ. إن اللون الحقيقيّ يبقى تحت المظاهر كالعمق يستمرّ تحت الصورة، أي ليس كصفةٍ مرئيّةٍ أو خاضعةٍ للفكر، بل في حضورٍ لا حواسيٍّ. فعلم الفيزياء وحتى علم النفس

يعطيان إلى اللون تعريفاً اعتباطياً لا يلائم في الواقع سوى أحد انماط ظهوره وهو التعريف الذي حجب لفترةٍ طويلةٍ التعريفات الأخرى. يطلب هيرنغ Hering بألاّ نستعمل في دراسة ومقارنة الألوان إلاّ اللون الصافي، ـ ولنعزل عنه كلّ الظروف الخارجيّة. يجب أن نعمل «ليس على الألوان التي تنتمي إلى شيءٍ معيّنٍ، وإنما على مرجعٍ، أكان مسطحاً أو مائلاً للفضاء، وهو مستمرّ لذاته بدون حاملٍ محدّدٍ[9]». إن ألوان الطيف (مجموع ألوان نور الشمس) تخضع تقريباً لهذه الشروط. لكن هذه الشلالات الملونة ليست في الحقيقة إلاّ إحدى البنيات الممكنة للون، وحتى لون الورقة أو لون مساحة معيّنة لم يعد يخضع للقوانين نفسها فالعتبات الفارقيّة هي منخفضة في ألوان المساحة أكثر مما هي في الشلالات الملونة[10]. فالشلالات الملونة تتمركز عن بُعدٍ، ولكن بشكلٍ غير دقيقٍ؛ منظرها إسفنجيّ، بينما ألوان المساحة كثيفة وتوقف النظر على سطحها؛ ـ فهي دائماً متوازية مع مسطّح الوجه، بينما ألوان المساحة يمكن أن تأخذ جميع الاتجاهات؛ ـ وهي أخيراً مسطّحة بشكلٍ غامضٍ ولا يمكن أن تتخذ شكلاً خاصاً، وتظهر كأنها منحنية أو متمادية على مساحة واسعة، دون أن تفقد صفتها كشلالٍ ملونٍ[11]. هذان النمطان لظهور اللون يوجدان أيضاً في تجارب علماء النفس، حيث يجري بالتالي خلطهما. ولكن توجد أنماطٌ كثيرةٌ أخرى لم يتحدّث عنها علماء النفس لفترةٍ طويلةٍ وهي، لون الأجسام الشفافة الذي يشغل الأبعاد الثلاثة في الفضاء ـ والانعكاس ـ واللون الحادّ ـ واللون المُشِعُّ وعلى العموم لون الإضاءة الذي يمتزج قليلاً بلون المصدر المنير فاللون الأول يصوِّره الرسام بواسطة توزيع الظلال والأنوار على الأشياء[12]، بينما لا يصور اللون الثاني (أي مصدر النور). هناك حكمٌ مسبقٌ يدفع إلى الاعتقاد بأن الأمر هنا يتعلق بترتيبات مختلفة لإدراك اللون الذي هو لا يتغيّر بحدِّ ذاته، وبأشكالٍ مختلفة معطاة إلى المادة المحسوسة نفسها. في الواقع، لدينا وظائفٌ مختلفةٌ للون حيث تختفي المادة المزعومة بشكلٍ مطلقٍ، لأن ضبط الوضع نتوصل إليه بتغيير الخصائص المحسوسة ذاتها. إن تمييز الإضاءة واللون الذاتيّ للشيء لا ينتج بشكلٍ خاصٍ عن التحليل الفكريّ، وهو ليس فرض دلالات مفهوميّةٍ على مادة محسوسةٍ معيّنةٍ، إنه تنظيمٌ معيّنٌ للون نفسه وإقامة بنية الإضاءة / الشيء المضاء التي يجب أن نعالجها عن قربٍ، إذا أردنا أن نفهم ثبات اللون الذاتيّ[13].

إن الورقة الزرقاء في لون الغاز تظهر زرقاء. ولكن إذا نظرنا إليها عبر مقياس الضوء (فوتومتر Photomètre) نتعجب إذ نتبيّن بأنها ترسل إلى العين خليط الإشعاعات نفسه الذي ترسله الورقة البُنيّة في نور النهار[14]. والجدار الأبيض المُضاء بشكلٍ ضعيفٍ، ويظهر للرؤية العادية على أنه أبيض (مع التحفظات التي قدمناها سابقاً) يظهر رمادياً مائلاً للزرقة إذا نظرنا إليه من خلال فتحة شاشةٍ تحجب عنا مصدر الضوء. فالرسام يحصل على النتيجة نفسها بلاشاشةٍ حاجبةٍ ويتوصل إلى رؤية الألوان كما تحدّدها كميّة ونوعيّة النور المعكوس، شرط أن يعزلها عن المحيط، كأن يغمض عينيه نصف إغماضة مثلاً. هذا التغيّر في المنظر لا ينفصل عن التغيّر البنيويّ في اللون: في اللحظة التي تضع فيها الشاشة بين عيننا والمشهد، وفي اللحظة التي نغمض فيها عينينا نصف إغماضة، فإننا نحرّر الألوان من موضوعيّة المساحات الجسديّة ونعيدها إلى وضعها البسيط كشلالاتٍ مضيئةٍ. إننا لا نعود نرى أجساماً حقيقيّةً،

الجدار، الورقة، بلون محدَّد، وفي مكانها في العالم، إننا نرى بُقعاً ملوّنةً كلّها موجودةٌ بشكلٍ غامضٍ في المسطّح «الوهميّ» ذاته[15]. كيف تعمل الشاشة بالضبط؟، إننا نفهم ذلك بشكلٍ أفضلٍ عندما نلاحظ الظاهرة نفسها في شروطٍ أخرى. إذا نظرنا دورياً من خلال فتحةٍ داخل علبتين كبيرتين مَطليّتين الواحدة بالأبيض والأخرى بالأسود، ومضاءتين الواحدة بشكلٍ قويّ والثانية بشكلٍ ضعيف، بحيث إن كمية النور التي تتلقاها العين تكون في الحالتين هي نفسها، وإذا رتبنا الأمر بحيث لا يكون داخل العلبتين أيُّ ظلٍّ ولا أيُّ خللٍ في الطلاء، عندها لا يمكن التمييز بينهما، فإننا لا نرى هنا أو هناك سوى فضاءٍ فارغٍ حيث ينتشر اللون الرمادي. كلُّ شيءٍ يتغيّر إذا أدخلنا ورقة بيضاء في العلبة السوداء أو أدخلنا ورقة سوداء في العلبة البيضاء. في اللحظة ذاتها تبدو الأولى سوداء ومضاءةً بشكلٍ قويٍّ والاخرى تبدو بيضاء ومضاءةً بشكلٍ ضعيفٍ. فلكي نحصل إذن على بنية الإضاءة / الشيء المُضاء يجب على الأقل أن تكون هناك مساحتان تكون قدرتهما على الانعكاس مختلفة[16]. إذا تمكّنا من جعل نور مصباحٍ مقوّس يقع تماماً على أسطوانة سوداء وقمنا بإدارة الأسطوانة لنلغي تأثير الخشونة فيها الموجودة على سطحها، ـ فالأسطوانة تظهر كبقيّة أشياء الغرفة مضاءةً بشكلٍ ضعيفٍ ويصبح نور المصباح وكأنه جسمٌ جامدٌ أبيضُ اللون قاعدته الأسطوانة. إذا وضعنا ورقة بيضاء أمام الأسطوانة «في اللحظة نفسها نرى الأسطوانة «سوداء» والورقة «بيضاء» والاثنتين مضاءتين بقوة»[17]. فالتحول بالغ الكمال بحيث يكون عندنا انطباعٌ بأننا نشهد ظهور أسطوانة جديدة. هذه التجارب حيث لا تتدخل الشاشة تجعلنا نفهم التجارب حيث تتدخل: فالعامل الحاسم في ظاهرة الثبات، التي تلغيها الشاشة ويمكن أن تؤثّر في الرؤية الحرة، هو تمفصل مجمل الحقل وغنى ودقة البنيات التي يحتويها. إن الشخص، عندما ينظر من خلال فتحة الشاشة لا يعود يستطيع أن «يسيطر» على علاقات الإضاءة، أي يدرك في الفضاء المرئيّ كلياتٍ تابعةٍ بوضوحها الذاتيّ وهي تنفصل عن بعضها البعض[18]. عندما يغمض الرسام عينيه نصف إغماضةٍ فإنه يهدم التنظيم العمقيّ للحقل، ويهدم معه التناقضات الدقيقة للإضاءة، لا وجودَ لأشياءٍ محدّدةٍ مع ألوانها الخاصة بها. إذا أعدنا تجربة الورقة البيضاء في الظلّ والورقة الرمادية المُضاءة وعكسنا على شاشة الصور السابقة السلبيّة للإدراكَيْن، نلاحظ أن ظاهرة الثبات لا تبقى فيهما، وكأن الثبات وبنية الإضاءة/ الشيء المُضاء لا يمكن أن يوجدا إلاّ في الأشياء وليس في الفضاء المنتشر للصور السابقة[19]. فإذا قبلنا بأن هذه البنيات تتعلق بتنظيم الحقل، فإننا نفهم على الفور جميع القوانين التجريبيّة لظاهرة الثبات[20] وهي: نسبيّتها إلى كبر المساحة الشبكيّة التي ينعكس عليها المشهد، وهي تزداد وضوحاً في مجال الشبكيّة كلما كان الجزء الذي ينعكس من العالم أكثر اتساعاً وأكثر غنىً في تمفصله، ـ ثم كون ظاهرة الثبات أقلّ كمالاً في الرؤية الطرفيّة مما هي في الرؤية المركزيّة، وأقل كمالاً أيضاً في الرؤية بعينٍ واحدةٍ من الرؤية بعينين، وأقلّ كمالاً في الرؤية القصيرة من الرؤية الطويلة، وهي تخفّ على مسافة طويلة وتتغيّر بحسب الأفراد وبحسب غنى عالمهم الإدراكي، وهي أخيراً أقلّ كمالاً بالنسبة للإضاءات الملونة التي تمحو البنية السطحيّة للأشياء وتغيّر مستويات قدرة الانعكاس لمختلف المساحات، مما هي بالنسبة للإضاءات غير الملونة التي تحترم هذه الفوارق البنيوية[21]. إن

الترابط إذن بين ظاهرة الثبات وتمفصل الحقل وظاهرة الإضاءة يمكن اعتباره أمراً مفروغاً منه.

لكن هذه العلاقة الوظيفيّة لا تجعلنا نفهم لا العناصر التي تربط بينها ولا بالتالي ارتباطها الملموس، وأهم مكسبٍ من الاكتشاف يضيع إذا تمسّكنا بالملاحظة البسيطة حول التغيّر المترابط للعناصر الثلاثة المُتّخذة في معناها العاديّ. بأيّ معنىً يجب أن نقول بأن لون الشيء يبقى ثابتاً؟ ما هو تنظيم المشهد والحقل حيث يتنظم؟. وما هي الإضاءة أخيراً؟. إن الاستقراء النفسانيّ يبقى أعمى إذا لم ننجح بأن نجمع في ظاهرةٍ وحيدةٍ المتغيّرات الثلاثة التي تربطها هذه الظاهرة، وإذا لم يقُدنا هذا الاستقراء النفسانيّ بيدنا إلى الحصول على حدسٍ تظهر فيه «الأسباب» و«الشروط» المزعومة لظاهرة الثبات كلحظاتٍ من هذه الظاهرة وفي علاقةٍ جوهريّةٍ معها[22]. لنفكر إذن حول الظواهر التي كُشفت لنا ولنحاول أن نرى كيف تشكّل الواحدة دافعاً للأخرى في الإدراك الشامل. لنأخذ أولاً نمط الظهور الخاص للنور أو للألوان التي نسميّها الإضاءة. ماذا فيه من أمورٍ خاصةٍ؟. ماذا يحصل عندما تُعتبر بقعة معيّنة من النور على أنها إضاءة بدل أن تُتّخذ بحد ذاتها؟. لقد مضت قرون طويلة من الرسم قبل أن نتبيّن على العين هذا الانعكاس الذي بدونه تبقى عمياء، كما في لوحات البدائيين[23]، فالانعكاس لا يُرى لذاته، لأنه كان يمكن أن يبقى لفترةٍ طويلةٍ غير مُدْرَكٍ، ومع ذلك له وظيفته في الإدراك، لأن غياب الانعكاس ينزع الحياة والتعبير عن الأشياء وعن الوجوه. والانعكاس لا يُرى إلاّ من طرف العين. فهو لا يُعتبر وكأنه هدفٌ لإدراكنا فهو المساعد او الوسيط. فهو لا يُرى بذاته بل يجعل الأشياء الأخرى قابلة للرؤية. فالانعكاسات والإضاءات لا تظهر بوضوحٍ غالباً في الصور الفوتوغرافية لأنها تتحول إلى أشياء، إذا دخل شخص، كما في أحد الأفلام مثلاً، إلى قبوٍ ومعه في يده مصباح، فإننا لا نرى إشعاع النور ككائنٍ لا ماديٍّ يفتش الظلمة ويُظهر الأشياء، بل إنه يبدو وكأنه شيءٌ جامدٌ وصلبٌ، ولا يعود قادراً على إظهار الشيء عند طرفه، ومرور النور على الجدار لا يُحدث إلاّ بقعاً من النور التي تبهر وهي لا تتركّز على الجدار وإنما على سطح الشاشة. فالإضاءة والانعكاس لا يلعبان دورهما إلاّ إذا انمحيا كوسيطين خفيّيْن وقادا نظرنا بدل الإمساك به[24]. ولكن ماذا يجب أن نفهم من ذلك؟. عندما أُقاد في شقةٍ لا أعرفها نحو ربّ البيت، يوجد شخصٌ يعرف بدلاً مني، يكون لسير المشهد البصريّ معنىً بالنسبة له، فهو يذهب إلى الهدف، وأنا أقف في المكان المحدّد أو استعدّ للحصول على المعرفة التي لا أملكها. عندما يجعلونني أرى في منظرٍ شيئاً تفصيلياً لم أعرف أن أميّزه بمفردي، يعني أن هناك شخصاً قد رأى ذلك مسبقاً ويعرف أين يجب الوقوف وأين يجب أن ننظر لكي نرى. فالإضاءة تقود نظري وتجعلني أرى الشيء، فهي إذن بمعنىً معيّن تعرف وترى الشيء. إذا تصورت مسرحاً بلا مشاهدين حيث يرتفع الستار عن ديكورٍ مضاءٍ، يبدو لي أن المشهد هو مرئيٌّ من ذاته أو على استعدادٍ لأن يصبح مرئيّاً، وأن النور الذي يفتش المسطّحات، يرسم الظلال ويخترق المشهد من جانب إلى آخر ويحقّق قبلنا نوعاً من الرؤية. بالمقابل إن رؤيتنا الخاصة تأخذ في حسابها وتتابع تفحُّص المشهد بواسطة الدروب التي ترسمها لها الإضاءة، مثل شعورنا بالمفاجأة في إيجاد أثرٍ لفكرةٍ غريبةٍ، عندما نسمع جملةً معيّنةً. إننا ندرك بحسب

النور كما نفكر بحسب الآخر في التبادل الكلاميّ. وكما يفترض الاتصال (مع تجاوز الكلام الجديد والحقيقيّ وإغنائه) تركيباً لغوياً معيّناً يجري من خلال إسكان المعنى في الكلمات، كذلك يفترض الإدراك فينا جهازاً قادراً على الإجابة لمتطلبات النور وفق معانيها (أيّ في الوقت نفسه، وفق اتجاهها ودلالتها التي هي شيء واحد)، وقادراً أيضاً على مركزة إمكانية الرؤية الموزعة، وعلى إكمال ما بُدىء به في المشهد. هذا الجهاز هو النظر، وبعبارات أخرى الارتباط الطبيعيّ للمظاهر مع مساراتنا الحسيّة ـ الحركيّة التي هي ليست معروفةً ضمن قوانين معيّنةٍ وإنما مُعاشة كانخراط جسدنا في البنيات النموذجيّة لعالم معيّنٍ، إن الإضاءة وثبات الشيء المُضاء، الذي هو مرتبطٌ بها، يتعلقان مباشرةً بوضعيّتنا الجسديّة. إذا لاحظنا، في غرفةٍ مُضاءةٍ بشكلٍ قويٍّ، أسطوانة بيضاء موضوعة في زاوية من الظلّ، فإن ثبات الأبيض ليس كاملاً. فهو يتحسن عندما نقترب من منطقة الظلّ حيث توجد الأسطوانة. ويصبح الثبات كاملاً عندما ندخل الظلّ[25]. فالظلّ لا يصبح ظلاً حقاً (وبالتالي، وبالارتباط به، الأسطوانة لا تكون بيضاء) إلاّ عندما يبطل أن يكون أمامنا شيءٌ خاضعٌ للرؤية، ومن ثم يغلّفنا، وعندما يصبح وسطنا ونقيم فيه. إننا لا نستطيع فهم هذه الظاهرة إلاّ إذا خدع المشهد الفرد واقترح عليه تحالفاً معيّناً، هذا المشهد هو أبعد من أن يكون مجموعةً من الأشياء وفسيفساءً من الصفات تنبسط أمام فردٍ لا كونيّ. إن الإضاءة ليست من جانب الشيء، فهي ما نضطلع به وما نتخذ كمعيارٍ بينما الشيء المُضاء ينفصل أمامنا ويواجهنا، فالاضاءة ليست لوناً، ولا حتى نوراً بحدّ ذاتها، إنها دون تمييز الألوان والإنارات. من أجل ذلك تتجه دائماً لكي تصبح «محايدة» بالنسبة لنا. فالظلّ الخفيف حيث نقيم يصبح لنا طبيعياً بحيث إنه لا يدرك حتى على أنه ظلّ. فالإضاءة الكهربائيّة التي تبدو لنا صفراء عندما نترك نور النهار، لا تعود تأخذ بالنسبة لنا أيّ لونٍ محدّدٍ، وإذا بقي بصيصٌ من نور النهار يدخل إلى الغرفة، فإن هذا النور هو الذي يكون «محايداً موضوعيّاً» ويبدو لنا مصبوغاً بالأزرق[26]. يجب ألاّ نقول بأن الإضاءة الصفراء للكهرباء، المُدرَكة على أنها صفراء نأخذها بالاعتبار في تقويم المظاهر ونجد هكذا مثالياً اللون الخاص بالأشياء. يجب ألاّ نقول بأن النور الأصفر، بقدْر ما يتعمم، يُرى تحت هيئة نور النهار وهكذا يبقى لون الأشياء الأخرى ثابتاً بالفعل، يجب القول إن النور الأصفر، باضطلاعه بوظيفة الإضاءة، يميل إلى أن يكون متعدّياً لأيّ لونٍ، يميل إل اللون الصفر، والأشياء عندئذٍ تتوزع ألوان الطيف (مجموع ألوان نور الشمس) وفق درجة ونمط مقاومتها لهذا الجوّ الجديد. إن كلّ لونٍ ـ مستندٍ يتوسط إذن لوناً ـ وظيفة ويحدّد بالنسبة لمستوىً قابل للتغيُّر. فالمستوى يقوم وتقوم معه كلّ القيم الملوّنة التي تتعلّق به، عندما نبدأ العيش في الجوّ المسيطر ونعيد توزيع ألوان الطيف على الأشياء بحسب هذا الاصطلاح الأساسيّ. إن إقامتنا في وسطٍ ملوّنٍ معيّنٍ مع ما تقتضيه من نقلٍ وتثبيتٍ لجميع علاقات الألوان، هي عمليّة جسديّة، فأنا لا أستطيع إنجازها إلاّ بالدخول في الجوّ الجديد، لأن جسدي هو قدرتي العامة على السكن في جميع أوساط العالم، ومفتاح جميع الانتقالات وجميع المعادلات التي تبقيه ثابتاً. وهكذا فالإضاءة ليست سوى لحظةٍ في بنيةٍ معقّدةٍ بينما اللحظات الأخرى هي تنظيمٌ للحقل كما يحققه جسدنا والشيء المُضاء في ثباته. فالترابطات الوظيفيّة التي يمكن أن نكتشفها بين هذه الظواهر الثلاث

ليست سوى بروزٍ «لتعايشها الجوهريّ»[27].

لنبيّن ذلك بشكلٍ أفضلٍ بتأكيدنا على الظاهرتين الأخيرتين. ماذا يجب أن نفهم بتنظيم الحقل؟. لقد رأينا أنه، إذا أدخلنا ورقةً بيضاء في مجرى نور مصباح على شكل قوسٍ، هذا النور الذي اختلط أو ذاب في الأسطوانة التي يقع عليها وأدرك وكأنه جامدٌ ذو شكلٍ مخروطيٍّ، ـ عندها ينفصل النور عن الأسطوانة وتوصف الإضاءة على أنها إضاءة. إن إدخال الورقة في مجرى النور، بفرضه بداهة «عدم جمادية» المخروطيّ المنير، يغيِّر معناه تجاه الأسطوانة التي يستند إليها ويبرزه على أنه إضاءة. فالأمور تجري وكأنه يوجد بين رؤية الورقة المنيرة ورؤية المخروطيّ الجامد عدم توافقٍ مُعاشٍ، وكأن معنى قسم من المشهد يدفع إلى تعديل معنى المجموع. كذلك رأينا بأنه لا نستطيع أن نميّز اللون الخاص بالشيء، في مختلف أجزاء الحقل البصريّ المأخوذة واحداً واحداً، عن لون الإضاءة، ولكن، في مجمل الحقل البصريّ، بنوعٍ من العمل العكسيّ حيث كلّ جزء يتمتّع بهيكليّة الأجزاء الأخرى، تبرز إضاءةٌ عامةٌ تعطي لكلّ لونٍ محليٍّ قيمته «الصحيحة». فالأمر يجري، هنا أيضاً، وكأن أجزاء المشهد لا تقدر إذا أُخذ كلّ منها على حدة أن تثير رؤية الإضاءة، وهي تجعلها ممكنة إذا اتحدت، وكأنه، من خلال القيم الملوّنة المنتشرة في الحقل، كان هناك من يقرأ إمكانية التحول المنتظم. عندما يريد رسام أن يمثِّل عن شيءٍ باهرٍ فهو لا يتوصل إلى ذلك ما دام يضع على الشيء لوناً صارخاً بينما يتوصل إذا وزّع بشكلٍ ملائم الانعكاسات والظلال على الأشياء المحيطة[28]. إذا نجحنا للحظةٍ برؤية نموذجٍ محفورٍ تجويفاً على أنه نتوء مثلاً الختم، نشعر فجأة بأن هناك إضاءةً سحريةً تأتي من داخل الشيء. فذلك لأن علاقات الأنوار والظلال على الختم هي بعكس ما يجب عليها أن تكون، مع الأخذ بالاعتبار إضاءة المكان. إذا جعلنا مصباحاً يدور حول تمثالٍ، وابقيناه على مسافةٍ ثابتةٍ من التمثال، حتى عندما يكون المصباح ذاته غير مرئيٍّ، فإننا ندرك دوران مصدر النور في تعقيد تغيّرات الإضاءة واللون اللذين هما وحدهما المُعَطيان[29]. يوجد إذن «منطق للإضاءة»[30] أو أيضاً «تركيب للإضاءة»[31]، وإمكانيةٌ مشتركةٌ لأجزاء الحقل البصريّ التي يمكن أن تبرز في مقاطعٍ منفصلةٍ، مثلاً إذا أراد الرسام أن يبرّر لوحته أمام الناقد الفنيّ، ولكن هذه الإمكانية المشتركة هي أولاً مُعاشةٌ كقوة اللوحة أو حقيقة المشهد. وأكثر من ذلك: هناك منطقٌ شاملٌ للوحة أو للمشهد، وانسجامٌ واضحٌ للألوان وأشكالٌ فضائيّةٌ ومعنىً للشيء. فاللوحة في معرض الرسم، إذا شوهدت من مسافةٍ ملائمةٍ، تحوي إضاءتها الداخليّة التي تعطي لكلّ بقعةٍ من بقع الألوان ليس فقط قيمتها التلوينيّة، بل أيضاً قيمة تمثيليّة معيّنة. إذا شوهدت عن قربٍ، فإنها تقع تحت الإضاءة المهيمنة في قاعة المعرض، والألوان «لا تعود تفعل عندئذٍ بشكلٍ تمثيليٍ، ولا تعود تعطينا صورة أشياء معيّنة، فهي تفعل المعجونة على الخامة»[32]. إذاً، أمام منظر جبل، أخذنا موقفاً نقدياً يعزل جزئاً من الحقل، فإن اللون ذاته يتغيّر وهذا الأخضر الذي كان أخضر ـ الحقل، إذا عُزل عن السياق، يفقد كثافته ولونه في الوقت نفسه الذي يفقد فيه قيمته التمثيلية[33]. إن اللون ليس أبداً مجرّد لونٍ، بل لون شيءٍ معيّنٍ، وأزرق السجادة لا يعود الأزرق نفسه إن لم يكن الأزرق الصوفي. إن ألوان الحقل البصريّ، كما رأينا، تشكّل منظومةً منظمةً حول لونٍ مهيمن هو الإضاءة المُتخذ كمستوىً. نلحظ الآن

معنىً أكثر عمقاً لتنظيم الحقل: ليست الألوان وحدها، بل أيضاً الخصائص الهندسيّة وجميع المعطيات الحواسيّة ودلالة الأشياء، كلها تشكل منظومةً، وإدراكنا بكامله يتحرّك بمنطقٍ يعيّن لكلّ شيءٍ كلّ تحديداته بالنسبة لتحديدات الأشياء الأخرى و«يشطب» كلّ معطىً فاضحٍ على أنه لا واقعيّ، فهو بكامله محاطٌ بيقين العالم. من هذه الزاوية نتبيّن إذن الدلالة الصحيحة للثبات الإدراكيّ. إن ثبات اللون ليس سوى لحظةٍ مجرّدةٍ من ثبات الأشياء، وثبات الأشياء يرتكز على الوعي الأوّلي للعالم كأفقٍ لجميع تجاربنا. فليس إذن لأنني أدرك ألواناً ثابتة في تنوّع الإضاءات، أؤمن بالأشياء، والشيء ليس مجموعةً من الخصائص الثابتة، بل بالعكس بقدْر ما يكون إدراكي من ذاته منفتحاً على العالم والأشياء، فإنني إذ ذاك أجد الألوان ثابتة.

إن ظاهرة الثبات عامةٌ. هناك كلامٌ عن ثبات الأصوات[34] والحرارات والأوزان[35]، وأخيراً ثبات المعطيات اللمسيّة بمعناها الضيّق، هذا الثبات هو الآخر يتركز بواسطة بنيات معيّنة و«أنماط ظهور» معيّنة للظواهر في كلّ حقل من الحقول الحواسيّة هذه. إن إدراك الأوزان يبقى هو نفسه مهما كانت العضلات التي تتدخل فيه ومهما كان الموقع الأوّليّ لهذه العضلات. عندما نرفع شيئاً ونحن مغمضو العينين، فإن وزنه لا يختلف، إن كانت اليد محمّلة أم لا بوزنٍ إضافيٍّ (وأن يفعل هذا الوزن ذاته بالضغط على ظهر اليد أو على راحتها)، وإن كانت اليد تفعل بحريةٍ أو على العكس هي مربوطة بشكلٍ يجعل الأصابع وحدها تعمل - وإن كان إصبع واحدٌ أو أصابع عدة يؤدون المهمة - أكنا نرفع الشيء باليد أو بالرأس أو بالقدم أو بالأسنان، - وأخيراً أكنا نرفع الشيء في الهواء أو في الماء. وهكذا فالانطباع اللمسي يُؤوّل مع الأخذ بالاعتبار طبيعة وعدد الأجهزة المشترِكة وكذلك الظروف الفيزيائيّة التي يظهر فيها هذا الانطباع؛ وهكذا فالانطباعات المختلفة جداً بحدّ ذاتها، كالضغط على جلد الجبين، والضغط على اليد، تتوسط الإدراك نفسه للوزن. من المستحيل هنا الافتراض بأن التأويل يرتكز على استقراءٍ واضحٍ وبأن الفرد، في التجربة السابقة، استطاع أن يقيس تأثير هذه المتغيّرات المختلفة على الوزن الفعليّ للشيء: لا شك في أنه لم يسبق له أن أوّل الضغط على الجبين على أنه وزنٌ معيّنٌ، أو أضاف على الانطباع المحليّ للأصابع، من أجل إيجاد السُلّم العاديّ للأوزان، وزن الذراع الذي أُلغي جزئيّاً عند الغطس في الماء. حتى ولو قبلنا بأن الفرد، باستعمال جسده، قد اكتسب شيئاً فشيئاً سُلّماً لمعادلات الأوزان وتعلّم أن هذا الانطباع الذي تؤديه عضلات الأصابع هو معادلٌ لذاك الذي تعطيه اليد بكامها. إن مثل هذه الاستنتاجات، لأن الفرد يطبِّقها على أجزاء جسده التي لم تُستخدم أبداً لرفع الأوزان، يجب أن تجري على الأقلّ في إطار معرفةٍ شاملةٍ للجسد تتناول بشكلٍ منتظمٍ جميع أجزائه. إن ثبات الوزن ليس ثباتاً حقيقيّاً، كذلك استمرار «الانطباع عن الوزن» فينا كما تعطيه الأعضاء المُستخدمة في الغالب أو كالذي يأتي بالتداعي في الحالات الأخرى. هل يكون وزن الشيء إذن لا متغيّراً مثالياً وإدراك الوزن حكماً نميّز بواسطته من خلال علم فيزيائيٍّ طبيعيٍّ العلاقة الثابتة بين هذين المتغيّرين، وذلك بإقامة العلاقة في كلّ حالةٍ بين الانطباع والشروط الجسديّة والفيزيائيّة التي يظهر فيها؟. ولكن ليست هذه سوى طريقةٍ في الكلام: إننا لا نعرف جسدنا ولا قوة ووزن ومدى أعضائنا، كما يعرف المهندس الآلة التي صنعها قطعةً قطعةً. وعندما نقارن عمل يدنا بعمل أصابعنا، فإن ذلك

يجري على عمقٍ من القوة الشاملة للعضو الذي يسبق الأصابع حيث تتميّز أو تتماثل، كما أن عمليات مختلف الأعضاء تظهر متعادلةً في إطار وحدة «القدرة الذاتية» (أنا أستطيع). وارتباطاً بذلك فإن الانطباعات المُقدّمة من كلّ عضوٍ من الأعضاء ليست حقاً متميّزةً ومرتبطةً فقط بواسطة تأويلٍ بارزٍ، فهي تُعطى فوراً على أنها مظاهر مختلفة للوزن «الحقيقيّ»، والوحدة ما قبل الموضوعيّة للشيء مرتبطة بالوحدة ما قبل الموضوعيّة للجسد. وهكذا يظهر الوزن كالخاصة القابلة للتعيين في الشيء على عمق جسدنا كمنظومةٍ من الحركات المتعادلة. هذا التحليل لإدراك الوزن يوضح كلّ الإدراك اللمسيّ: فحركة الجسد الذاتيّ بالنسبة للمس هي شبيهة بالإضاءة بالنسبة للرؤية[36]. فكلّ إدراكٍ لمسيٍّ، في الوقت نفسه الذي ينفتح فيه على «خاصةٍ» موضوعيّة»، يحتوي جانباً جسدياً، والتعيين اللمسيُّ مثلاً لشيءٍ يضعه في مكانه بالنسبة للنقاط الرئيسية في الصورة الجسديّة. هذه الخاصة التي تميّز بشكلٍ مطلقٍ للوهلة الأولى، اللمس عن البصر تسمح على العكس التقريب بينهما. لا شك في أن الشيء المرئيّ هو أمامنا وليس على أعيننا، ولكننا رأينا بأن الموقع والحجم أو الشكل المرئيين يتحدَّدون في النهاية باتجاه ومدى وتأثير نظرنا عليها. لا شك في أن اللمس السلبيّ (مثلاً اللمس من داخل الأذن أو الأنف وعلى العموم بواسطة جميع أجزاء الجسد التي هي مُغطّاة في العادة) لا يعطينا إلاّ حالة جسدنا الذاتيّ ولا شيء تقريباً يهم الشيء. حتى في الأجزاء الأكثر انفكاكاً عن المساحة اللمسسيّة فالضغط بلا أيّة حركة لا يعطي سوى ظاهرةٍ بالكاد أن تكون قابلة للتعيين[37]. ولكن يوجد أيضاً رؤية سلبيّة بلا نظر، مثل رؤية النور القويّ الباهر، الذي لا يبسط أمامنا فضاءً موضوعياً وحيث النور لا يعود نوراً ليصبح مؤلماً ويجتاح أعيننا بالذات. و«اللمس العارف»[38]، كالنظر المتفحِّص للرؤية الحقيقيّة، يقذف بنا خارج جسدنا بواسطة الحركة. عندما تلمس إحدى يديّ اليد الأخرى فإن اليد المتحركة تقوم بوظيفة الذات والأخرى بوظيفة الموضوع[39]، هناك ظواهرٌ لمسيّةٌ وصفاتٌ لمسيّةٌ مزعومةٌ، فالخشونة والنعومة، تختفي بشكلٍ مطلقٍ إذا جرّدناها من الحركة الاستكشافيّة. فالحركة والزمن ليسا فقط شرطاً موضوعيّاً للمس العارف، بل تركيباً ظواهرياً من المعطيات اللمسيّة. فهما يضبطان الظواهر اللمسيّة، كما يرسم النور هيكل المساحة المرئيّة[40]. فالناعم ليس مجموعاً من الضغوطات المتشابهة، بل هو الطريقة التي تستخدم فيها مساحة معيّنة زمن استكشافنا اللمسيّ أو تبدِّل حركة يدنا. فأسلوب هذه التبدلات يحدّد عدداً من أنماط ظهور الظاهرة اللمسيّة لا يمكن أن تتحول إلى بعضها البعض ولا يمكن أن تُستنتج من إحساسٍ لمسيٍّ أوّليٍّ. هناك «ظواهر لمسيّة سطحيّة» يتقدّم فيها موضوعٌ لمسيٌّ ذو بُعْدين للمس ويتصدّى بحزمٍ معيّنٍ للاختراق - الأوساط اللمسيّة ذات الأبعاد الثلاثة، يمكن مقارنتها بالشلالات الملوّنة، مثلاً مجرىً هوائياً أو مجرىً مائيّاً، حيث نترك يدنا تسبح فيهما. - هناك شفافيةٌ لمسيّةٌ (Durchtastete Flachen) فالرطب واللزج واللاصق تنتمي إلى طبقةٍ من البنيات أكثر تعقيداً[41]. إننا في الخشب المنحوت الذي نلمسه، نميّز فوراً ألياف الخشب التي تشكّل بنيته الطبيعيّة عن البنية الاصطناعية التي أُعطيت له من قِبَل النحّات، وذلك كما تميزُ الأذن صوتاً معيّناً وسط الضجيج[42]. توجد هنا بنيات مختلفة للحركة الاستكشافيّة، ولا نستطيع أن نعالج الظواهر الموافقة لها كتجميع

للانطباعات اللمسيّة الأوّليّة، لأن الانطباعات المزعومة التي يتكوّن منها هذا التجميع ليست حتى معطاة للفرد: إذا لمست قماشةً من القنّب أو فرشاةً، فبين وخزات الفرشاة وخيوط القنّب، لا يوجد عَدَمٌ لمسيٌّ، بل فضاءٌ لمسيٌّ بلا مادة، عمقٌ لمسيٌّ[43]. إذا كانت الظاهرة اللمسيّة المعقدة غير قابلة للتفكيك واقعياً، فهي لا يمكن تفكيكها فكرياً للأسباب ذاتها، وإذا أردنا أن نحدّد القاسي والطريّ، الخشن والأملس، الرمل أو العسل، على أنها قوانين أو قواعد لمسار التجربة اللمسيّة، فإنه يجب علينا أيضاً أن نضع في هذه التجربة معرفة العناصر التي ينسِّق القانون في ما بينها. فالذي يلمس ويتعرّف على الخشن والأملس لا يطرح عناصرهما ولا العلاقات بين هذه العناصر، ولا يفكر بها من جهةٍ إلى أخرى. ليس الوعي هو الذي يلمس أو يتحرّى، إنها اليد، واليد، كما يقول كانط هي «دماغٌ خارجيٌّ للإنسان»[44]. في التجربة البصريّة التي تدفع التموضع إلى أبعد من التجربة اللمسيّة، نستطيع أن نفخر، للوهلة الأولى على الأقلّ، بأننا نكوِّن العالم، لأنها تعرض علينا مشهداً منبسطاً أمامنا إلى البعيد، وتعطينا الوهم بأننا حاضرون بشكلٍ مباشرٍ في أيّ مكانٍ دون أن نكون قائمين في مكانٍ محدّدٍ. ولكن التجربة اللمسيّة تلتصق على سطح جسدنا، فلا نستطيع أن نبسطها أمامنا، فهي لا تصبح موضوعاً بشكلٍ كاملٍ، ونتيجةً لذلك، فإنني كذاتٍ للمس، لا أستطيع أن أفخر بأن أكون في كلّ مكانٍ ولا أكون في أيّ مكان، ولا أستطيع أن أنسى هنا أنني من خلال جسدي أذهب إلى العالم، فالتجربة اللمسيّة تجري «أمامي» وليست متمركزةً «فيّ». لست أنا الذي يلمس، بل هو جسدي، عندما ألمس لا أفكر بأنني متنوع، فيداي تستعيدان أسلوباً معيّناً يشكّل جزءاً من إمكانياتهما الحركيّة وهذا ما نعنيه عندما نتحدث عن حقلٍ إدراكيٍّ: لا أستطيع أن ألمس بشكلٍ فعّالٍ إلاّ إذا لاقت الظاهرة فيّ صدىً، وإذا توافقت مع طبيعةٍ معيّنةٍ لوعيي، وإذا انسجم العضو الذي يأتي لملاقاتها معها زمنيّاً. إن وحدة وتماثل الظاهرة اللمسيّة لا يتحققان بتركيبٍ معرفيٍّ متكررٍ في المفهوم، فهما يرتكزان على وحدة وتماثل الجسد كمجموعٍ متآزرٍ. «منذ اليوم الذي يستخدم فيه الطفل يده كأداةٍ وحيدةٍ للأخذ، فإنها تصبح أيضاً أداةً وحيدةً للمس»[45]. لست فقط أستخدم أصابعي وجسدي بكامله كما أستخدم عضواً واحداً، بل أيضاً وبفضل وحدة الجسد هذه فإن الإدراكات اللمسيّة التي أحصل عليها بواسطة عضوٍ معيّنٍ تُترجم فوراً بلغة الأعضاء الأخرى، فلمس ظهري أو صدري للخيش أو للصوف يبقى في الذاكرة على شكل لمسٍ يدويٍّ[46]، وبشكلٍ أعمٍّ نستطيع أن نلمس في الذاكرة شيئاً بأجزاء من جسدنا لم تلمسه أبداً فعلياً[47]. كلُّ تماسٍ لشيءٍ معيّنٍ مع جزءٍ من جسدنا الموضوعيّ هو إذن في الواقع تماسٌّ مع مجمل الجسد الظواهريّ الحاليّ أو الممكن. بهذا يمكن أن يتحقق ثبات الشيء اللمسيّ عبر مظاهره المختلفة. إنه ثباتٌ ـ بالنسبة ـ لجسدي، لا متغيّر لسلوكه الشامل. فهو يتصدّر التجربة اللمسيّة بكلّ مساحاته وكلّ أعضائه دفعةً واحدةً، فهو يحمل معه نموذجاً معيّناً «للعالم» اللمسيّ.

☆☆☆

إننا الآن قادرون على المباشرة بتحليل الشيء المشترك بين الحواس. فالشيءُ البصريُّ (الأسطوانة الداكنة للقمر) أو الشيءُ اللمسيُّ (جمجمتي كما أشعر بها عندما أتحرّاها) الذي

يبقى بالنسبة لنا هو نفسه عبر سلسلةٍ من التجارب ليس مستنداً يستمر بالبقاء فعلياً وليس مفهوماً أو وعياً لمثل هذه الخاصة الموضوعيّة، بل هو الذي يوجد أو يُستعاد بواسطة نظرنا أو حركتنا، أي هو سؤالٌ يجيبان عليه بالضبط. فالشيءُ الذي يتقدّم للنظر أو للتحرّي يوقظ قصداً حركيّاً معيّناً لا يستهدف حركات جسدنا الذاتيّ وإنما يستهدف الشيء ذاته الذي تبدو الحركات وكأنها معلّقة به. فإذا عرفت يدي القاسي والطري، وعرف نظري نور القمر، فكأن هذا شكلاً معيّناً للالتحاق بالظاهرة وللاتصال بها. إن القاسي والطري، الخشن والناعم، نور القمر ونور الشمس في ذاكرتنا تُعطى قبل كلّ شيءٍ، ليس كمحتويات حواسيّة، بل كنوعٍ معيّنٍ من الاتحاد وكطريقةٍ يملكها الخارج لاجتياحنا، وكطريقةٍ معيّنةٍ نملكها لاستقباله، والذاكرة هنا لا تقوم إلاّ بإبراز هيكليّة الإدراك حيث وُلدت. إذا فُهمت ثوابت كلّ حاسّةٍ على هذا النحو، فإن المسألة لا تعود في تعريف الشيء المشترك بين الحواس حيث تتّحد هذه الثوابت بواسطة مجموعة من المحمولات الثابتة أو بمفهوم هذه المجموعة. إن «الخصائص» الحواسية للشيء تشكّل مجتمعةً الشيء نفسه وكأن نظري ولمسي وكلّ حواسي الأخرى هي مجتمعة القوى لجسدٍ واحدٍ، وتنخرط في حركةٍ واحدةٍ. إن المساحة التي سوف أتعرف إليها على أنها مسطّح الطاولة، عندما أنظر إليها عرضاً، تستدعيني سلفاً من أجل تعديلٍ معيّنٍ وتستدعي حركات الثبات التي تعطيها شكلها «الصحيح». كذلك كلُّ شيءٍ معيّنٍ له معنىً يستدعي إليه العمليّة المناسبة لكلّ الأشياء الأخرى. إنني أرى لون المساحة لأن لي حقلاً بصرياً، ولأن ترتيب الحقل يقود نظري إليه، - إنني أدرك شيئاً لأن لي حقلاً من الوجود وكلّ ظاهرة تظهر تُمحور نحوها كلّ جسدي كمنظومةٍ من القوى الإدراكيّة. أجتاز المظاهر وأصل إلى اللون أو إلى الشكل الحقيقيّ، فعندما تكون تجربتي في أعلى درجاتها من الوضوح، إن بركلي يمكنه الاعتراض بأن الذبابة قد ترى الشيء نفسه بشكلٍ مختلف أو بأن المجهر القويّ قد يحوِّله: هذه المظاهر هي مظاهر لمشهدٍ معيّنٍ صحيح، المشهد حيث المجموعة المُدْرَكة، بالنسبة لوضوحها الكافي، تصل إلى حدِّها الأقصى من الغنى[48]. عندي مواضيع بصرية لأنني أملك حقلاً بصرياً حيث الغنى والوضوح يسيران باتجاهٍ معاكسٍ الواحد بالنسبة للآخر، هاتان الضرورتان إذا أخذت كلُّ واحدةٍ على حدة فإنها قد تذهب إلى ما لا نهاية، وعندما تجتمعان تحدّدان في المسار الإدراكي مستوىً معيّناً من النضج وحدّاً أقصى، وعلى الطريقة ذاتها أُسمّي تجربة الشيء أو الواقع - ليس فقط واقعاً - بالنسبة - للبصر أو بالنسبة - للمس، بل إنه واقعٌ مطلقٌ - تعايشي الكامل مع الظاهرة، اللحظة التي قد تكون فيها في ظلّ كلّ العلاقات عند حدّها الأقصى من التمفصل، و«معطيات مختلف الحواس» تتوجّه نحو هذا القطب الوحيد كنظراتي في المجهر تتأرجح حول نظرةٍ متميزّةٍ. إنني لا أُسمّي شيئاً بصريّاً الظاهرة التي لا تقدِّم، كالشلالات الملوَّنة، أيَّ حدٍّ أقصى من إمكانية الرؤية من خلال مختلف تجاربي معها، أو التي، كالسماء البعيدة والنحيلة في الأفق غير المركّزة والمنتشرة في السمت، تتلوّث بالبنيات الأكثر قرباً منها ولا تجابهها بأيّة هيكليّةٍ خاصةٍ. إذا لم تتقدّم إحدى الظواهر إلى أحد حواسي - مثلاً الانعكاس أو نفحة خفيفة من الريح - فإنها أشبه بالشبح، ولا تقترب من الوجود الحقيقيّ إلاّ إذا أصبحت صدفةً قادرةً أن تكلّم حواسي الأخرى، مثلاً عندما يصبح الريح قويّاً ويصبح مرئيّاً من خلال

اضطراب المنظر. يقول سيزان بأن اللوحة تحوي في ذاتها حتى رائحة المنظر[49]. فهو كان يعني أن ترتيب اللون على الشيء (وفي العمل الفنيّ إذا كان يحيط كليَّةً بالشيء) يدلّ بذاته على جميع الإجابات التي قد يعطيها الشيء ردّاً على تساؤل الحواس الأخرى، وأن الشيء لن يكون له هذا اللون إذا لم يكن له أيضاً هذا الشكل وهذه الخصائص اللمسيّة وهذا الصوت وهذه الرائحة، فالشيء هو الامتلاء المطلق الذي يعكسه أمامه وجودي الذي لا يتجزّأ. إن وحدة الشيء في ما يتعدّى جميع خصائصه الجامدة ليست جوهراً أساسياً وليست مجهولاً فارغاً أو فاعلاً للانخراط، ولكنها المتميّز الوحيد الموجود في كلّ خاصةٍ، تلك الطريقة الفريدة للوجود التي تشكّل الخصائص تعبيراً ثانوياً لها. فمثلاً هشاشة وصلابة وشفافية الزجاج وصوته الكريستالي كلها تعبّر عن طريقةٍ واحدةٍ للكينونة. إذا رأى مريضٌ الشيطان، فهو يرى أيضاً رائحته، يرى لهيبه ودخانه لأن الوحدة الدلاليّة الشيطان هي هذا الجوهر المزّ، الكبريتي والحارق. توجد في الشيء رمزيّةٌ تربط كلَّ صفةٍ محسوسةٍ بالصفات الأخرى. فالحرارة تُعطى إلى التجربة كنوعٍ من ارتجاج الشيء، واللون من جانبه هو كأنه خروجٌ للشيء خارج ذاته ومن الضروري بشكلٍ مسبقٍ أن يحمرَّ الشيء الشديد السخونة، وازدياد ارتجاجه يجعله ينفجر[50]. إن جريان المعطيات المحسوسة تحت نظرنا أو تحت أيدينا يشبه اللغة التي قد تعلّم ذاتها، حيث تنضح الدلالة من بنية الإشارات بالذات، ومن أجل ذلك نستطيع القول حرفياً بأن حواسنا تسأل الأشياء وتُجيبها. «فالمظهر المحسوس هو الذي يكشف (Kundgibt) وهو بما هو عليه يعبِّر عما ليس هو ذاته»[51]. إننا نفهم الشيء كما نفهم سلوكاً جديداً، أي ليس بعمليّة عقليّة تصنّف الشيء كجزءٍ من مجموعةٍ، وإنما بأن نأخذ بحسابنا نمط الوجود الذي تحوكه الإشارات القابلة للملاحظة أمامنا. فالسلوك يرسم طريقةً معيّنةً لمعالجة العالم. كذلك، كلُّ شيءٍ في تفاعل الأشياء في ما بينها يختصّ بنوعٍ من الأسبقية نلاحظها في جميع لقاءاته مع الخارج. إن معنى الشيء يسكن هذا الشيء كما تسكن الروح الجسد: فهو ليس خلف المظاهر؛ إن معنى المنفضة (على الأقلّ معناها الشامل والفرديّ، كما يُعطى في الإدراك) ليس فكرةً معيّنةً للمنفضة تنسِّق أوجهها الحواسيّة وتكون قابلةً للمعرفة من قِبَل العقل وحده، إنه يحيي المنفضة ويتجسّد فيها بشكلٍ بديهيٍّ. من أجل ذلك نقول إن الشيء في الإدراك يُعطى لنا «بشخصه» أو «بلحمه وعظمه». إن الشيء قبل الآخر، يحقّق أعجوبة التعبير هذه: هو داخلٌ ينكشف إلى الخارج، ودلالةٌ تنزل في العالم وتبدأ أن توجد فيه ولا نستطيع أن نفهمه بشكلٍ كاملٍ إلاّ بالبحث عنه بالنظر في موضعه. وهكذا فالشيء هو الرابط لجسدي وبشكلٍ أعمٍّ لوجودي الذي يشكّل جسدي بنيته الثابتة، فهو يتكوّن في سيطرة جسدي عليه وهو ليس أولاً دلالة بالنسبة للعقل، وإنما بنيةٌ خاضعةٌ لتمحيص الجسد وإذا أردنا أن نصف الواقع كما يبدو لنا في التجربة الإدراكيّة، فإننا نجده محمّلاً بالمحمولات الإناسية. إن العلاقات بين الأشياء أو بين أوجه الأشياء لكونها يتوسطها جسدنا دائماً فالطبيعة بكاملها هي إخراجٌ مسرحيٌّ لحياتنا الخاصة أو التي تُكلِّمنا في نوعٍ من الحوار. لهذا السبب لا نستطيع في نهاية التحليل أن نتصور شيئاً لا يكون مُدركاً أو قابلاً للإدراك. وكما يقول بركلي، حتى الصحراء التي لم تعرف زائراً أبداً لها على الأقل مُشاهدٌ هو نحن عندما نفكر بها، أي عندما نُجري التجربة العقليّة لإدراكها.

فالشيء لا يمكن أبداً أن ينفصل عمّن يدركه، فهو لا يمكن أبداً أن يكون فعلاً في ذاته لأن تمفصلاته هي تمفصلات وجودنا بالذات وهو يُطرَح في طرف نظر معيّنٍ أو في نهاية استكشافٍ حواسيٍّ يشحنه بالإنسانية. بهذا المقياس يكون كلّ إدراك اتصالاً أو اتحاداً، استعادةً أو اكتمال قصدٍ أجنبي من قِبَلنا، أو بالعكس هو الإنجاز إلى خارج قدراتنا الإدراكيّة وكأنه تزاوج جسدنا مع الأشياء. وإذا لم نتبيّن ذلك باكراً فلأن وعي العالم المُدْرَك اصبح صعباً من جرّاء الأحكام المسبقة للفكر الموضوعيّ. إن له وظيفةً ثابتةً وهي تحويل جميع الظواهر التي تشهد على اتحاد الذات والعالم واستبدالهما بالفكرة الواضحة عن الموضوع كشيء في ذاته وعن الذات كوعيٍ محضٍ. فالوعي إذن يقطع الروابط التي تجمع الشيء والذات المتجسدة ولا يُبقي إلاّ على الصفات المحسوسة لتكوين عالمنا، بمعزلٍ عن أنماط الظهور التي عالجناها، وبالأخص الصفات البصريّة لأن لها مظهراً استقلاليّاً، ولأنها تتصل بشكلٍ أقلّ مباشرةً بالجسد وهي تعرض لنا موضوعاً بدلاً من أن تُدخلنا في جوٍ معيّنٍ. ولكن في الواقع كلّ الأشياء هي ترسُّبات لوسطٍ معيّنٍ وكلّ إدراك بارزٍ لشيءٍ معيّنٍ يعيش من اتصال مسبقٍ مع جوٍّ معيّنٍ. فنحن لسنا «تجميعاً من العيون والآذان، والأعضاء اللمسيّة مع انعكاساتها الدماغيّة... وكما أن جميع الأعمال الأدبية... ليست إلاّ حالات خاصةً في الاستبدالات الممكنة للأصوات التي تكوِّن اللغة ولإشاراتها الحرفيّة، كذلك فالصفات أو الإحساسات تمثّل العناصر التي يتكوّن منها الشعر المتطور لعالمنا (Umwelt). ولكن ما دام الشخص الذي لا يمكن أن يعرف إلاّ الأصوات والأحرف، لن يستطيع أن يعرف الأدب أبداً ولا يستطيع أن يلتقط كينونته الأخيرة، أي لا يعرف شيئاً مطلقاً، كذلك ليس العالم مُعطىً وليس فيه شيءٌ يمكن بلوغه بالنسبة لأولئك الذين تكون «الاحساسات» مُعطاةً لهم»[52]. فالمُدرَك ليس بالضرورة موضوعاً حاضراً أمامي كعنصرٍ للمعرفة، فهو قد يكون «وحدة قيمة» لا يكون حاضراً بالنسبة لي إلاّ عملياً. إذا أخرجنا لوحةً من غرفة نسكنها، فإننا نستطيع أن ندرك تغيّراً دون أن نعرف ما هو الذي يُدرَك هو ما يشكّل جزءاً من وسطي ووسطي يحوي «كلّ ما يُحسب عملياً بالنسبة لي من حيث وجوده أو عدم وجوده، من حيث طبيعته أو تبدّله»[53]. العاصفة التي لم تحدث بعدُ، والتي لا أعرف حتى أن أعدّد إشاراتها والتي لا أتوقعها حتى، ولكني مُهيَّأٌ لها ومستعدّ. ـ وطرف الحقل البصري الذي لا يلتقطه الهستيريّ بشكلٍ واضحٍ، ولكنه مع ذلك يشارك في تحديد حركاته واتجاهه. ـ واحترام الناس الآخرين، أو هذه الصداقة المخلصة التي لم أكن أتبيّنها حتى، ولكنهما كانا هنا بالنسبة لي لأن انسحابهما يُخذلني في حيرةٍ وضياع[54]. إن الحب هو في الباقات التي يحضِّرها فليكس دوفاندوينيس Felix de Vandenesse لمدام مورتسوف Mortsauf بالوضوح نفسه الذي يوجد فيه في الملاطفة: «فكّرت بأن في الألوان والأوراق انسجاماً وشعراً يظهران في العقل ويسحران النظر، كما توقظ الجمل الموسيقية آلاف الذكريات في أعماق قلوب الأحباب، إذا كان اللون هو النور المنظم ألا يجب أن يكون له معنىً كما يكون لتركيبات الهواء معناها؟... إن للحب شعاره والكونتيسة تحلّ رموزه بشكلٍ سرّيٍّ. فهي ترميني بإحدى هذه النظرات الحادّة التي تشبه صرخة مريضٍ نلمس جرحه: كانت في الوقت نفسه خجولة ومسرورة». إن الباقة هي بشكلٍ بديهيٍّ باقةُ حبٍ، ومع ذلك من

المستحيل القول ماذا يدلّ على الحب فيها، من أجل ذلك تستطيع مدام مورتسوف أن تقبلها دون أن تخرق قَسَمها. ليس هناك شكلٌ آخر لفهمها سوى النظر إليها، ولكنها تقول ما تريد أن تقول. إن دلالتها هي أثرٌ لوجودٍ معيّنٍ، مقروءٍ ومفهومٍ بالنسبة لوجودٍ آخر. إن الإدراك الطبيعيّ ليس علماً، فهو لا يطرح الأشياء التي يقع عليها، وهو لا يبعدها من أجل ملاحظتها، فهو يعيش معها، فهو «الرأي» أو «الإيمان الأصليّ» الذي يربطنا بالعالم كما نرتبط بوطننا، إن كينونة المدرَك هي الكينونة السابقة للإسناد التي يتمحور نحوها وجودنا الكليّ.

إلا أننا لم نستنفد معنى الشيء بتحديده على أنه مرتبط بجسدنا وحياتنا. في كلّ الأحوال، إننا لا نلتقط وحدة جسدنا إلاّ في وحدة الشيء. وانطلاقاً من الأشياء تبدو لنا أيدينا وأعيننا وجميع أعضاء حواسنا على أنها أدوات قابلةٌ لأن تُستبدل. فالجسد بذاته، الجسد بحالة الراحة ليس إلاّ كتلةً غامضةً، إننا ندركه ككائنٍ محدّدٍ قابلٍ للتعيين عندما يتحرّك نحو شيءٍ معيّنٍ وباعتبار أنه يُسْقَط قصدياً نحو الخارج وذلك لا يكون الا من زاوية العين وعلى هامش الوعي الذي ينشغل مركزه بالأشياء وبالعالم. لا نستطيع أن نتصور، كما كنا نقول، شيئاً مُدْرَكاً دون أن يكون هناك مَنْ يدركه. ولكن هل يُعرض الشيء على مَنْ يُدركه كشيءٍ في ذاته وبالتالي يطرح مشكلة الشيء - في ذاته - بالنسبة لنا. نحن لا نتنبّه لهذا في العادة لأن إدراكنا، في سياق اهتماماتنا، ينطرح على الأشياء بشكلٍ كافٍ لكي يجد من جديد حضورها المألوف ولا يكون ذلك كافياً لإعادة اكتشاف ما تخفيه من لا إنسانيٍّ. ولكن الشيء يتجاهلنا وهو يقيم في ذاته. إننا نراه إذا علّقنا اهتماماتنا ووجّهنا له انتباهاً ما ورائياً منزّهاً. عندها يصبح مُعادياً وغريباً، ولا يعود بالنسبة لنا من يحادثنا، بل آخر صامت عن قصدٍ، وذات تفلت منا كما تفلت داخليّة وعي الغير. فالشيء والعالم، كما كنا نقول، يتقدّمان للاتصال الإدراكيّ كوجهٍ مألوفٍ لا يلبث تعبيره أن يصبح مفهوماً. ولكن الوجه لا يعبّر عن شيءٍ معيّنٍ بالضبط إلاّ بواسطة ترتيب الألوان والأنوار التي تكوّنه، ومعنى هذا النظر ليس خلف العينين، فهو عليهما وتكفي لطخةُ لونٍ أكثر أو أقلّ للرسام ليحوّل نظرة الشخص الذي يرسمه. في أعماله الأولى، في فترة الشباب، كان سيزان يحاول رسم التعبير أولاً، من أجل ذلك كان يُخطئه. وتعلّم شيئاً فشيئاً أن التعبير هو لغة الشيء ذاته ويُخلق من هيكليّته. فرسمه هو محاولةٌ لبلوغ هيئة الأشياء والوجوه من خلال الترميم الكامل لهيكليّتها المحسوسة. هذا ما تجريه الطبيعة بلا جهدٍ في كلّ لحظةٍ. لذلك فإن مناظر سيزان هي «مناظر عالم قَبْلي حيث لم يكن هناك بشرٌ بعدُ»[55]. كان يبدو لنا الشيء وكأنه منتهى غائيّةٍ جسديّةٍ معيّنةٍ، ومعيار تركيبنا النفس - فزيولوجيّ، ولكن لم يكن ذلك سوى تعريفٍ نفسانيٍّ لا يُبرز المعنى الكامل لما هو محدّد ويحوّل الشيء إلى التجارب التي نقابله فيها. إننا نكتشف الآن نواة الحقيقة: إن الشيء هو شيءٌ لأنه مهما قال لنا يقوله بواسطة تنظيم أوجهه المحسوسة بالذات. و«الواقع» هو هذا الوسط حيث اللحظة ليست فقط غير قابلة للانفصال عن اللحظات الأخرى، وإنما هي إلى حدٍّ ما مرادفةٌ للحظات الأخرى، وحيث «المظاهر» تدلّ على بعضها البعض في تعادلٍ مطلق؛ إنها الامتلاء الذي لا يمكن تجاوزه: من المستحيل أن نصف تماماً لون السجادة دون القول إنها سجادة، سجادة صوف، ودون أن نُدْخل في هذا اللون قيمةً لمسيّةً معيّنةً وثقلاً معيّناً ومقاومةً معيّنةً للصوت. إن الشيء هو هذا

النوع من الكينونة الذي يتطلب التعريف الكامل لمحمول معيّن فيه تعريف الذات بكاملها حيث بالتالي لا يتميّز المعنى عن المظهر الشامل. وكان سيزان يقول أيضاً: «الصورة واللون لا يعودان متميّزَيْن؛ وكلما رسمنا وصوّرنا انسجم اللون وتوضّحت الصورة... وعندما يصبح اللون بأقصى غناه، يصبح الشكل في ذروة امتلائه»[56]. ومع بنية الإضاءة / المُضاء قد تكون هناك مسطّحات. ومع ظهور الشيء قد تكون هناك أخيراً أشكال ومواضع موحدة. وتتشابك منظومة المظاهر والحقول ما قبل الفضائيّة وتصبح أخيراً فضاءً. ولكن ليست فقط الخصائص الهندسيّة هي التي تختلط باللون. حتى معنى الشيء يُبنى تحت أعيننا، وهو معنىً لا يستطيع أيُّ تحليلٍ كلاميٍّ استنفاده وهو يختلط بانكشاف الشيء في بداهته. فكلّ لطخة لونٍ يضعها سيزان يجب، كما يقول برنارد أن «تحوي الهواء والنور والموضوع والمسطّح والطابع والصورة والأسلوب»[57]. وكلّ جزءٍ من مشهد مرئيٍّ يرضي عدداً غير محدود من الشروط ومن طبيعة الواقع إنه يعقد مع كلّ لحظةٍ من لحظاته عدداً غير محدود من العلاقات. فاللوحة هي كالشيء تُرى ولا تُحَدد، ولكنها إذا كانت في النهاية وكأنها عالمٌ صغيرٌ ينفتح في العالم الآخر، إلاّ أنها لا يمكن أن تدّعي بأنها على الصلابة ذاتها. إننا نشعر بأنها مصنوعةٌ لهدفٍ معيّنٍ، وفيها المعنى يسبق الوجود ولا يتغلّف إلاّ بالحدّ الأدنى من المادة الضروريّة له لإجراء الاتصال. أما أعجوبة العالم الواقعيّ فهي على العكس، إن المعنى فيه يتّحد مع الوجود ونراه يتمركز فيه بشكلٍ واضحٍ. في الخيال ما أن أتصور قصد الرؤية حتى أعتقد بأنني قدر رأيت، فالخياليّ هو بلا عمق، ولا يستجيب لجهودنا لأجل تنويع وجهات النظر كما لا يتحضّر لملاحظتنا[58]. فنحن للا نؤثّر عليه أبداً. بل بالعكس إن المادة بالذات في كلّ إدراكٍ هي التي تأخذ معنىً وشكلاً. إذا كنت أنتظر شخصاً على باب بيتٍ في شارعٍ قليل الإضاءة، فإن كلّ شخصٍ يجتاز الباب يبدو للحظةٍ بشكلٍ غامضٍ. إنه شخصٌ يخرج، لست أدري بعد إذا كنت استطيع أن أتعرّف فيه على الشخص الذي أنتظره. فالصورة المعروفة جيداً سوف تُخلق من هذا الضباب كالأرض التي تظهر من خلال الغيوم. فالواقع يتميّز عن خرافاتنا لأن المعنى فيه يشحن المادة ويخترقها بعمقٍ، فعندما تتمزّق اللوحة لا يعود بين أيدينا سوى قطعٍ من القماش الملطّخ. إذا كسرنا حجراً وأجزاء هذا الحجر، فإن القطع التي نحصل عليها هي أيضاً قطعٌ من الحجر. فالواقع يخضع لاستكشافٍ لا ينتهي، فهو غير قابلٍ للاستنفاد، لذلك فالأشياء الإنسانيّة والأدوات تبدو لنا وكأنها مطروحةٌ على العالم، بينما الأشياء تتجذّر في عمقٍ من الطبيعة اللاإنسانيّة. فالشيء بالنسبة لوجودنا هو قطبٌ مُنَفِّر أكثر مما هو قطبٌ جاذبٌ. إننا نجهل أنفسنا فيه، وهذا بالضبط ما يجعل منه شيئاً. إننا لا نبدأ بمعرفة الأوجه الإدراكيّة للشيء؛ وهو لا يتوسط حواسنا وأحاسيسنا ومنظوراتنا، إننا نذهب إليه مباشرةً وأننا لا نتبيّن حدود معرفتنا وحدودنا كعارفين إلاّ بشكلٍ ثانويٍّ. لنأخذ زهر النرد كما يتقدم في الموقف الطبيعيّ لشخصٍ لم يتساءل أبداً عن الإدراك ويعيش في الأشياء. فالنرد هنا، يرتاح في العالم؛ إذا دار الشخص حوله، ليست الإشارات هي التي تظهر، بل جوانب النرد، فهو لا يدرك انعكاسات أو حتى الصور الجانبية للنرد، ولكنه يرى النرد بالذات، تارةً من هنا وتارةً من هناك، والمظاهر التي لم تتثبّت بعدُ تتصل في ما بينها وينتقل الواحد داخل الآخر. وتَشعُّ

جميعها بنوعٍ من Würfelhaftigkeit[59]، المركزيّ الذي هو رابطها الصوفيّ. وتدخل سلسلة من التحويلاتِ انطلاقاً من اللحظة التي نأخذ فيها بالاعتبار الشخص المُدْرِك. ألاحظ أولاً أن هذا النرد ليس إلاّ نرداً بالنسبة لي، من المحتمل أن جيراني لا يرونه، وبهذه الملاحظة وحدها يفقد شيئاً من حقيقته؛ فهو لا يعود كائناً في ذاته ليصبح القطب لقصةٍ شخصيّةٍ. ثم ألاحظ أن النرد لا يُعطى لي بدقّةٍ إلاّ بواسطة النظر وفجأةً لا أعود أملك سوى غلاف النرد الشامل، وهو يفقد ماديّته، يفرغ ويتحول إلى بنيةٍ بصريّةٍ، إلى شكلٍ ولونٍ، إلى ظلالٍ وأنوارٍ. فعلى الأقلّ الشكل واللون والظلال والأنوار ليست في الفراغ، فلا تزال لها نقطة ارتكاز: هو الشيء البصريّ. والشيء البصريّ له ايضاً خاصيّة بنية فضائيّة تؤثّر على خصائصه النوعيّة وتمنحها قيمةً خاصةً: إذا أُنْبِئْتُ بأن هذا النرد ليس سوى مجرّد وهم كما يبدو، فجأة يتغيّر لونه ولا تعود له الطريقة ذاتها على تبديل الفضاء. كلّ العلاقات الفضائيّة التي يمكن إيجادها في النرد عن طريق الإبراز، مثلاً المسافة بين وجهه السابق ووجهه التالي، القيمة «الحقيقيّة» للزوايا، الاتجاه «الحقيقي» للجهات كلها لا تنفصل في كينونته كنردٍ قابلٍ للرؤية. وننتقل من الشيء البصريّ إلى المظهر الإدراكيّ بواسطة تحويل ثالث: ألاحظ أن كلّ وجوه النرد لا تستطيع أن تقع تحت أنظاري، وأن البعض منها يتلقى تشويهات معيّنةً. وبتحويلٍ أخيرٍ أصل في النهاية إلى الإحساس الذي ليس هو خاصيّةً للشيء ولا حتى لمظهره الإدراكيّ، بل هو تبديلٌ لجسدي[60]. إن تجربة الشيء لا تمرّ عبر كلّ هذه الوساطات، وبالتالي لا يتقدّم الشيء إلى عقلٍ قد يلتقط كلّ طبقة تكوينيّة وكأنها ممثّلة للطبقة الأعلى ويكوِّنها من جهة إلى أخرى. فالشيء هو أولاً في بداهته وكلّ محاولة لتحديد الشيء إما كقطبٍ لحياتي الجسديّة، وإما كإمكانيّةٍ دائمةٍ من الأحاسيس، وإما كتركيبٍ للمظاهر تضع محل الشيء بالذات في كينونته الأصلية إعادة تكوينٍ غير مكتملةٍ للشيء بواسطة خِرَقٍ ذاتيّةٍ، كيف نفهم بأن يكون الشيء في الوقت نفسه الرابط التابع لجسدي العارف والمنكر له؟.

فالمعطى ليس الشيء وحده، بل تجربة الشيء، وهو تعالٍ معيّنٍ في خطٍّ من الذاتيّة، هو طبيعةٌ تلوح من خلال تاريخٍ معيّنٍ. إذا أردنا، مع الواقعيّة، أن نجعل من الإدراك مصادفةً مع الشيء، فإننا قد لا نفهم حتى ما هو الحدث الإدراكيّ، وكيف تستطيع الذات أن تتمثّل الشيء، وكيف يستطيع بعدَ أن يلتقي به أن يحمله في تاريخه، ما دام فرضيّاً لا يملك شيئاً منه. فلكي ندرك الأشياء يجب أن نعيشها. إلاّ أننا نرفض مثاليّة التركيب لأنها تشوّه هي أيضاً علاقتنا المُعاشة مع الأشياء. إذا أجرت الذات المُدْرِكة تركيب المُدْرَك عليها أن تسيطر وتفكّر بمادة الإدراك، وأن تنظّم وتربط من الداخل كلّ أوجه الشيء، أي ان يفقد الإدراك إنخراطه في ذات فردية وفي وجهة نظر معينة، ويفقد الشيء تعاليه وكثافته. أن نعيش الشيء، لا يعني لا الالتقاء به ولا التفكير به من جهة إلى أخرى. إننا نرى إذن مشكلتنا. يجب على الذات المُدرِكة، دون أن تترك مكانها ووجهة نظرها، وفي كثافة الشعور، أن تتّجه نحو الأشياء التي لا تملك مفتاحها مسبقاً وإنما تحمل في داخلها مشروعها، وتنفتح على آخرٍ مطلقٍ تهيّئه من أعمق أعماقها. إن الشيء ليس كتلةً، والأوجه الإدراكيّة وسيل المظاهر إذا لم تكن مطروحةً بشكلٍ بارزٍ، هي على الأقلّ مستعدةٌ لان تكون مُدْرَكةً ومعطاةً في وعيٍ لا نظريٍّ، بالقدْر اللازم لكي أستطيع الهرب

منها في الشيء. عندما أدرك حصاةً، فإنني لا أعي صراحةً بأنني لا أعرفها إلاّ بالعينين، وبأنني لا أملك منها إلاّ بعض الأوجه الإدراكيّة ومع ذلك هذا التحليل إذا قمت به لا يفاجئني. لقد كنت أعلم بشكلٍ خفيٍّ أن الإدراك الشامل كان يجتاز ويستخدم نظري، والحصاة كانت تظهر لي تحت النور الساطع أمام الظلمات المحشوَّة بأعضاء جسدي. كنت أُخمِّن التشققات الممكنة في الكتلة الصلبة للشيء وإن تصورتُ بأنني أغمض عيناً واحدة أو أفكر بالمنظور. وهنا يجب القول إن الشيء يتكوّن في سيلٍ من المظاهر الذاتيّة. ومع ذلك لا أكوِّنه حاليّاً، أي أنني لا أطرح بشكلٍ حيويٍّ وبواسطة تحرِّي العقل علاقات جميع الجوانب الحواسيّة في ما بينها ومع أجهزتي الحواسيّة. هذا ما عبرّنا عنه عندما قلنا بأننا ندرك بواسطة جسدنا. فالشيءُ البصريّ يظهر عندما يصل نظري، وفق تعليمات المشهد ومستجمعاً الأنوار والظلال المنتشرة فيه، إلى المساحة المُضاءة كما يصل إلى ما يبرزه النور. إن نظري «يعلم» ما تعنيه تلك البقعة من النور في ذلك السياق، وهو يفهم منطق الإضاءة، وبشكلٍ أعمٍّ يوجد منطق للعالم يتّحد به جسدي بكامله وتصبح بواسطته الأشيا ما بين الحواس ممكنةً بالنسبة لنا. وجسدي باعتباره قادراً على المؤازرة يعمل ما يعنيه بالنسبة لمجمل تجربتي هذا اللون الزائد أو الناقص، فهو يلتقط فيه فوراً تأثيره على عرض ومعنى الموضوع. أن نملك حواساً، أن نملك البصر مثلاً، يعني أننا نملك هذا التركيب العام، هذا النموذج للعلاقات البصريّة الممكنة التي بمساعدتها نكون قادرين على تحمُّل أيّة مجموعة بصريّة معيّنة. أن نملك جسداً يعني أننا نملك تركيباً شموليّاً ونموذجاً لكلّ التطورات الإدراكيّة ولكلّ ما يتوافق معها داخل الحواس في ما يتعدّى الجزء من العالم الذي ندركه فعليّاً. فالشيء لا يُعطى إذن فعليّاً في الإدراك، فهو يُستعاد داخليّاً من قِبَلنا، يُعاد تكوينه ويُعاش من قِبَلنا باعتباره مرتبطاً بعالم نحمل معنا بنياته الأساسيّة وهو ليس إلاّ إحد ترسباته الممكنة. معاشٌ من قبلنا، فهو ليس أقلّ تعالياً على حياتنا لأن الجسد البشريّ، مع عاداته التي ترسم حوله محيطاً بشريّاً، يُخترق بحركةٍ نحو العالم بذاته. إن السلوك الحيوانيّ يستهدف وسطاً (Umwelt) حيوانيّاً ومراكز مقاومة (Widerstand). فعندما نريد إخضاعه لمثيراتٍ طبيعيّة مجرّدةٍ من الدلالة الملموسة فإننا نثير اضطراباتٍ عُصابيّة[61]. والسلوك البشريّ ينفتح على عالم (Welt) وعلى موضوع (Gegenstand) في ما يتعدّى الأدوات التي يبنيها لنفسه، وهو يستطيع حتى أن يعامل الجسد الذاتيّ كموضوع. فالحياة البشريّة تتّحدد بتلك القدرة على إنكار ذاتها في الفكر الموضوعيّ، وهذه القدرة تمتلكها من ارتباطها الأوّليّ بالعالم ذاته. فالحياة البشريّة «تحوي» ليس فقط ذلك الوسط المحدّد، بل تحوي عدداً غير محدود من الأوساط الممكنة، وهي تفهم ذاتها لأنها مقذوفةٌ إلى عالمٍ طبيعيّ.

☆☆☆

هذا الفهم الأصليّ للعالم هو ما يقتضي إذن توضحيه، لقد قلنا بأن العالم الطبيعيّ هو نموذج العلاقات في ما بين الحواس. فنحن لا نعني بذلك على الطريقة الكانطيّة بأنه منظومةٌ من العلاقات الثابتة التي يخضع لها كلّ موجود إذا أراد ان يكون معروفاً. فهو ليس مكعباً من البلور كلّ عروضاته الممكنة يمكن تصورها من خلال قانون بنائه وحتى إنه يسمح برؤية جهاته المُخبَّاة في شفافيّته الراهنة. فالعالم له وحدته دون أن يتوصل العقل إلى ربط أَوْجُهه

في ما بينها وإلى إدخالها في مفهوم بناءٍ هندسيٍّ معيَّنٍ. هذه الوحدة يمكن مقارنتها بوحدة فردٍ أتعرّف عليه في بداهةٍ لا شك فيها قبل أن أنجح بإعطاء صيغة لطبعه، لأنه يحتفظ بالأسلوب نفسه في كلّ اقواله وفي كلّ سلوكه، حتى ولو غيَّر وسطه أو أفكاره. فالأسلوب هو طريقةٌ معيّنةٌ لمعالجة الوضعيّات التي أُعيِّنها أو التي أفهمها في فردٍ معيَّنٍ أو عند كاتبٍ معيَّنٍ، هذه الطريقة آخذها في حسابي بنوعٍ من الإيماء، حتى ولو لم أكن على استعداد لتعريفها، والتعريف مهما كان صحيحاً لا يعطي المعادل المضبوط ولا أهمية له إلاّ بالنسبة للذين عندهم التجربة مسبقاً. إنني أشعر بوحدة العالم كما أتعرّف على الأسلوب. وأسلوب شخصٍ معيّنٍ، أو مدينةٍ معيّنةٍ ألا يبقى ثابتاً بالنسبة لي. بعد عشر سنوات من الصداقة، وبدون أن أتنبّه لتغيّرات العمر، يبدو لي أنني أمام شخصٍ آخرٍ، بعد عشر سنوات من السكن في حيٍّ آخر. بينما بالعكس إن معرفة الأشياء هي التي تتغيّر. فهي ضئيلةٌ جداً عند نظرتي الأولى، وهي تتحوّل بواسطة تطوّر الإدراك. والعالم ذاته يبقى العالم نفسه خلال كلّ حياتي لأنه بالضبط الكينونة الدائمة التي أجري داخلها كلّ تصحيحات المعرفة، وهو لم يُصَبْ بها في وحدته، وبداهته تمحور حركتي نحو الحقيقة من خلال المظهر والخطأ. فالعالم موجودٌ عند حدود الإدراك الاول للطفل وكأنه حضورٌ لا يزال مجهولاً، ولكنه لا يُرَد، سوف تقوم المعرفة فيما بعد بتحديده وملئه. إنني أخطىء، يجب أن أعدِّل حقائقي وأعزل من الكينونة أوهامي ولكن لا أشك في أيّة لحظةٍ بأن الأشياء بحدّ ذاتها قد لا تكون متوافقة ومشاركة في إمكانيتها، لأنني من الأصل على اتصال مع كائنٍ واحدٍ، فردٍ هائلٍ أجريت عنه تجاربي وهو يبقى في أفق حياتي كالإشاعة في مدينة كبرى تُستخدم لكلّ ما نعمله فيها. نقول بأن الأصوات أو الألوان تنتمي إلى حقلٍ حواسيٍّ لأن الأصوات عندما تُدرَك لا يمكن أن يتبعها إلاّ أصوات أخرى، أو الصمت، الذي ليس هو عدمٌ سمعيٌّ، وإنما غيابٌ للأصوات، وهو يُبْقي إذن اتصالنا مع الكائن الصوتيّ. إذا فكّرت، وخلال هذا الوقت توقفت عن السمع، وفي اللحظة التي أستعيد فيها الاتصال بالأصوات تظهر لي وكأنها كانت هنا، ثم أجد طرف الخيط الذي أهملته وهو على حاله لم ينقطع. إن الحقل هو تركيبٌ املكه بالنسبة لنوع معين من التجارب، وهو عندما ينشأ لا يمكن ان يُلغى. فامتلاكنا للعالم هو من هذا النوع أو يقترب منه بحيث نستطيع تصوّر فردٍ بلا حقلٍ سمعيٍّ ولا يمكن أن نتصور فرداً بلا عالم[62]. وكما أن غياب الأصوات، عند الفرد الذي يسمع، لا يقطع الاتصال مع العالم الصوتيّ، كذلك عند الفرد الأصمّ والأعمى منذ الولادة فإن غياب العالم البصريّ والعالم السمعيّ لا يقطع الاتصال مع العالم عامةً، ويوجد دائماً شيءٌ ما أمامه كائنٌ يجب كشفه، Omnitudo Realitatis ، وهذه الإمكانيّة قائمة للأبد من خلال التجربة الحواسيّة الأولى مهما كانت ضئيلة أو غير مكتملة. إننا لا نملك وسيلةً أخرى لمعرفة ما هو العالم إلاّ باستعادة هذا التأكيد الذي ينشأ في كلّ لحظةٍ فينا، وكلّ تعريف للعالم قد لا يكون سوى دليلٍ مجرّدٍ قد لا يقول لنا شيئاً إذا لم يكن لنا بشكلٍ مسبقٍ إمكانية لبلوغ المحدَّد، وإذا لم نكن نعرفه بمجرد أننا موجودون. كلّ علمياتنا المنطقيّة للدلالة يجب أن ترتكز على تجربة العالم، والعالم ذاته ليس إذن دلالةً مشتركةً بين كلّ تجاربنا قد نقرأها من خلال هذه التجارب، وفكرة تأتي لإحياء مادة المعرفة. إننا لا نملك من العالم سلسلةً من الأوجه التي يقيم الوعي الارتباط بينها فينا. لا شكّ

في أن العالم يرتسم فضائيّاً أولاً: إنني لا أرى سوى الجهة الجنوبيّة من الشارع، إذا اجتزت الطريق، أرى الجهة الشماليّة، إنني لا أرى سوى باريس، فالريف الذي تركته دخل في نوعٍ من الحياة الكامنة؛ وبشكلٍ أعمقٍ إن الجوانب الفضائية هي أيضاً زمنيّة: فالذي ليس هنا هو دائماً شيءٌ ما رايناه أو قد يكون بإمكاننا أن نراه؛ حتى ولو أدركته كمتزامنٍ مع الحاضر فلأنه جزءٌ من موجة الديمومة ذاتها. فالمدينة التي أقترب منها يتغيّر شكلها، مثلما اشعر عندما أتركها بنظري للحظةٍ وأعود فأنظر إليها من جديدٍ، ولكن جوانبها لا تتتالى أو لا تتراصف أمامي، إن تجربتي في هذه اللحظات المختلفة ترتبط بذاتها بشكلٍ لا أملك معه رؤيات منظوريّة مختلفة يربط بينها التصور للا متغيّر معيّنٍ. فالجسد المُدْرِك لا يحتلّ دوريّاً نقاطاً مختلفة للرؤية تحت وعيٍ بلا مكان يفكّر بها. إن التفكير هو الذي يموضع وجهات النظر او المنظورات، فعندما أدرك أكونُ بواسطة وجهة نظري في العالم كلّه، وحتى إني لا أعرف حدود حقلي البصريّ.

إن تنوع وجهات النظر لا يُشَكَّك فيه إلاّ بانزلاقٍ غير قابلٍ للإدراك و«بتحركٍ» معيّنٍ للمظهر. فإذا تميّزت الجوانب المتتالية حقاً، كما هو الحال عندما أقترب بالسيارة من مدينة معيّنةٍ ولا أنظر إليها إلاّ بشكلٍ متقطعٍ، لا يوجد إدراكٌ للمدينة، فأنا فجأةً أمام موضوعٍ آخرٍ لا مقاييس مشتركة له مع الموضوع السابق. وأحكم في النهاية: «إنها مدينة شارتر Chartres بالفعل»، إنني أَلْحُمُ المظهرين سويّةً، ولكن لأنهما مأخوذان من إدراكٍ واحدٍ للعالم الذي هو بالتالي لا يستطيع أن يقبل التقطع نفسه. إننا لن نستطيع أن نبني إدراك الشيء والعالم انطلاقاً من الجوانب المتميّزة التي يتدامج فيها البصر بالعينين لشيءٍ معيّنٍ انطلاقاً من الصورتين المكوّنتين في كلّ عينٍ وتجارب العالم، تتدامج في عالمٍ واحدٍ، كما تختفي الصورة المزدوجة في الشيء الوحيد، عندما لا يعود إصبعي يضغط على كرة عيني. أنا لا أملك نظرةً منظوريّةً، ثم نظرةً أخرى، وبينهما رابطٌ عقلي، وإنما كلّ منظورٍ يمرّ في المنظور الآخر، وإذا كنا لا نزال نستطيع الكلام عن التركيب فهو «تركيبٌ انتقاليٌّ». إن بصري الحاليّ لا يقتصر بشكلٍ خاصٍ على ما يقدّمه لي حقلي البصريّ فعليّاً، فالغرفة المجاورة أو المنظر خلف التلة وداخل الشيء أو خلفه كلها لا يجري تصوّرها في هذا الحقل. إن وجهة نظري بالنسبة لي ليست تحديداً لتجربتي بقدْر ما هي طريقةٌ لكي أندسّ في العالم كلّه. عندما أنظر إلى الأفق فهو لا يجعلني أفكر بهذا المنظر الآخر الذي قد أراه فيما لو كنت فيه، وهذا الأخير لا يجعلني أفكر بمنظرٍ ثالثٍ، وهكذا دواليك، إنني لا أتصوّر شيئاً، ولكن كلّ المناظر هي هنا مُسبقاً في ترابطٍ متوافقٍ وفي لا محدوديّةٍ مفتوحةٍ لمنظوراتها. عندما أنظر الأخضر اللماع لإناء سيزان، فهو لا يجعلني أفكر بالسيراميك، فهو يعرضه لي، إنه هنا بقشرته الرقيقة والناعمة وداخله الخشن، في الشكل الخاصّ الذي يتبدّل فيه الأخضر. في الأفق الداخليّ والخارجيّ للشيء أو للمنظر يوجد حضورٌ مشتركٌ أو وجودٌ مشتركٌ للجوانب، هذا الحضور ينعقد عبر الفضاء والزمن. إن العالم الطبيعيّ هو أفقُ جميع الآفاق، وأسلوب جميع الأساليب، وهو يؤمّن لتجاربي وحدة معيّنةً لا إراديةً في ما يتعدّى جميع انقطاعات حياتي الشخصيّة والتاريخيّة، ورابطه فيّ هو الوجود المعيّن العامّ وما قبل الشخصيّ لوظائفي الحواسيّة حيث وجدنا تعريف الجسد.

ولكن كيف باستطاعتي أن أمتلك تجربة العالم كما أمتلك تجربة فردٍ موجودٍ وفاعلٍ، طالما لا

تستنفده أيّة نظرةٍ منظوريّة آخذها عنه، وطالما الآفاق مفتوحةٌ دائماً، وطالما، من جهة أخرى، لا تعطينا أيّة معرفة حتى المعرفة العلميّة، الصيغة الثابتة للشكل الشامل الكليّ؟. كيف يستطيع أيُّ شيءٍ أن يُعرض علينا على ما هو ما دام تركيبه لا يكتمل أبداً وأنني أتوقع دائماً أن أراه ينفجر وينتقل إلى صف الوهم البسيط؟. ومع ذلك يوجد شيءٌ ما، ولا وجود للاشيء. هناك شيءٌ محدّدٌ، على الأقلّ بدرجةٍ معيّنةٍ من النسبيّة. وفي النهاية، حتى ولو لم أعرف هذا الحجر بالمطلق، حتى ولو كانت معرفته تجري تباعاً إلى اللانهاية ولا تكتمل أبداً، فإن الحجر المُدْرَك موجودٌ هنا، وإني أتعرّف عليه وأسمّيه وأتفق بشأنه على عددٍ معيّنٍ من التعابير. وهكذا يبدو لي أننا نسير باتجاه تناقضٍ معيّنٍ: إن الاعتقاد بالشيء وبالعالم لا يمكن أن يعني إلاّ افتراض تركيبٍ مكتملٍ - ومع ذلك فإن هذا الاكتمال اصبح مستحيلاً من خلال طبيعة المنظورات التي يجب الربط بينها، لأن كلّ منظورٍ منها يدفع بآفاقه إلى منظورات أخرى، إلى ما لا نهاية. يوجد تناقضٌ فعلاً ما دمنا نعمل داخل الكائن، ولكن التناقض يتوقف أو بالأحرى يتعمّم، ويختلط بإمكانيّة العيش والتفكير، إذا عملنا داخل الزمن، وإذا نجحنا في فهم الزمن على أنه مقياس الكائن. إن تركيب الآفاق هو زمني بشكلٍ أساسي، أي أنه ليس خاضعاً للزمن، ولا يتلقاه، وليس عليه أن يتجاوزه، بل يختلط بالحركة ذاتها التي يمرّ بها الزمن. بواسطة حقلي الإدراكيّ مع آفاقه الفضائيّة أكون حاضراً أمام محيطي، إنني أتعايش مع كلّ المناظر التي تمتدّ إلى ما بعد المحيط، وكلّ هذه المنظورات تشكّل معاً موجةً زمنيّةً واحدةً ولحظةً من العالم؛ وبواسطة حقلي الإدراكيّ مع آفاقه الزمنيّة، أكون حاضراً أمام حاضري وأمام الماضي الذي سبقه وأمام المستقبل. وفي الوقت نفسه، هذا الحضور الكليّ ليس فعليّاً، فهو ظاهريّاً حضورٌ قصديٌّ. فالمنظر الذي تحت نظري يمكن أن يعلن لي صورة المنظر الذي يختبيء خلف التلة، فهو لا يقوم بذلك إلاّ بدرجةٍ معيّنةٍ من اللاتحديد: هنا توجد حقول، هناك يمكن أن توجد غابات، وعلى كلّ حال، في ما يتعدّى الأفق القريب أعلم فقط بأنه توجد إما أرضٌ وإما بحرٌ، وفي ما يتعدّى ذلك أيضاً يوجد بحرٌ مائيٌ أو بحر متجمّدٌ وفي ما يتعدّى ذلك ايضاً يوجد إما وسطٌ أرضيٌّ وإما الهواء، وعند حدود الجوّ الأراضيّ، أعلم فقط بأنه يوجد شيءٌ عامٌّ يمكن إدراكه، فمن هذه الأشياء البعيدة لا أعود أملك سوى الأسلوب المجرّد. كذلك وكما أن كلّ ماضٍ بشكلٍ تدريجيٍّ ينحبس بكامله في الماضي الأكثر قرباً الذي تبعه وذلك لصالح تداخل القصديّات، فإن الماضي يتلف وتضيع سنواتي الأولى في الوجود العام لجسدي الذي أعلم فقط بأنه كان في مواجهة الألوان والأصوات والطبيعة التي تشبه الطبيعة التي أراها حاليّاً. فامتلاكي للبعيد وللماضي كامتلاكي للمستقبل ليس إذن إلاّ امتلاكاً مبدئيّاً، فحياتي تفلت مني من جميع الجهات وهي محاطةٌ بمناطق لا شخصيّة. إن التناقض الذي نجده بين حقيقة العالم وعدم اكتماله هو التناقض بين الحضور الكليّ للوعي وانخراطه في حقل من الحضور. ولكن لندقق في الأمر هل هذا تناقضٌ وتعاقبٌ؟. إذا قلت إنني محبوسٌ في حاضري، كما نمرّ بانتقالٍ غير محسوسٍ من الحاضر إلى الماضي ومن القريب إلى البعيد، وبما أنه من المستحيل فصل الحاضر بدقةٍ عما هو ليس إلاّ حاضراً، فإن تعالي الأمكنة البعيدة جداً يحلّ في حاضري ويُدخل شكّ اللاواقعية حتى في التجارب التي أعتقد أنني ألتقي بها. فإذا كنت هنا والآن، فأنا لست لا هنا ولا الآن.

وبالعكس إذا احتفظت بعلاقاتي القصديّة مع الماضي ومع الموضع الآخر كمكوِّنين للماضي وللموضع الآخر، وإذا اردت أن أنزع الوعي عن أيّة مكانيةٍ وأية زمانيّةٍ، وإذا كنت في المكان الذي يقودني إليه إدراكي وذاكرتي، فإنني لا أستطيع أن أسكن أيَّ زمنٍ، ومع الحقيقة المميزّة التي تحدّد حاضري الراهن تختفي حقيقة حواضري القديمة أو حواضري المحتملة. إذا كان باستطاعة التركيب أن يكون فعلياً، وإذا كانت تجربتي تشكّل منظومةً مقفلةً، وإذا كان بإمكان تحديد الشيء والعالم دفعةً واحدةً، وإذا كان بالإمكان إبراز الآفاق الفضائيّة ـ الزمانيّة، حتى بشكلٍ مثاليٍّ، وإبراز العالم الخاضع للفكر بدون وجهة نظر، عندها لا يعود أيُّ شيءٍ موجوداً وأكون أحلّق فوق العالم وبدل أن تصبح جميع الأمكنة والأزمان حقيقيّة معاً، فإنها تتوقف عن أن تكون كذلك لأنني لا أسكن أيّاً منها ولست منخرطاً في أيّ مكانٍ. فإذا كنت في كلّ مكان وبشكل دائمٍ فإنني لا أكون أبداً ولست في أيّ مكانٍ. وهكذا لا مجال للخيار بين عدم اكتمال العالم ووجوده بين الانخراط والحضور الكلّي للوعي، بين التعالي والتلازم، لأن كلّ تعبيرٍ من هذه التعابير عندما يؤكّد لوحده يُظهر نقيضه. فما يجب فهمه هو أن السبب نفسه يجعلني حاضراً هنا والآن وحاضراً في موضعٍ آخرٍ وعلى الدوام، وغائباً من هنا ومن الآن وغائباً من أيّ مكانٍ ومن أيّ زمانٍ. هذا الغموض ليس نقصاً في الوعي أو في الوجود، فهو تحديد لهما. إن الزمن بالمعنى الواسع، أي نظام التعايشات وكذلك نظام التتابعات، هو وسط لا نستطيع أن نبلغه ولا نستطيع أن نفهمه إلاّ باحتلال وضعيّةٍ فيه وبالتقاطه بكامله عبر آفاق هذه الوضعيّة. فالعالم، الذي هو نواةُ الزمن، لا يبقى ويستمر إلاّ بهذه الحركة الفريدة التي تفصل ما هو غير حاضرٍ عن الحاضر ثم تركِّبُهما في الوقت نفسه، والوعي الذي يعتبر مكان الوضوح هو بالعكس مكان الالتباس بالذات. ضمن هذه الشروط نستطيع القول بأن لا شيء موجود بالمطلق، وقد يكون من الأصّح القول بأن لا شيء موجود وكلّ شيء يتزمَّن. ولكن الزمانيّة ليست وجوداً ناقصاً. والكائن الموضوعيّ ليس الوجود الممتلىء. والنموذج يأتينا من هذه الأشياء أمامنا التي تبدو للنظرة الأولى محدّدة بشكلٍ مطلقٍ: هذا الحجر هو أبيضٌ، قاسٍ، فاترٌ، والعالم يبدو مترسِّباً فيه، ويبدو أنه لا يحتاج إلى الزمن لكي يوجد، وأنه ينبسط بكامله في اللحظة، وأن كلّ زيادةٍ في الوجود هي بالنسبة له ولادةٌ جديدةٌ، وقد نميل إلى الاعتقاد للحظةٍ بأن العالم، إذا كان شيئاً ما، لا يمكنه إلاّ أن يكون مجموعة من الأشياء المماثلة لهذا الحجر، والزمن مجموعة من اللحظات التامة. هذا هو العالم والزمن الديكارتيّان، ومن الواضح بأن هذا المفهوم للكائن يبدو وكأنه لا يمكن تجنّبه، لأنني أملك حقلاً بصريّاً فيه أشياء محاطة، وحاضراً محسوساً، ولأن كلّ «موضعٍ آخرٍ» يُعطى كآخرٍ هنا، وكلّ ماضٍ وكلّ مستقبلٍ كحاضرٍ قديم أو مقبلٍ. إن إدراك شيءٍ واحدٍ هو الركيزة الدائمة لمثال المعرفة الموضوعيّة أو البارزة التي ينميِّها المنطق الكلاسيكيّ. ولكن ما أن نؤكّد على هذه الحقائق وما أن نوقظ الحياة القصديّة التي تخلقها نتبيَّن بأن للكائن الموضوعيّ جذوره في غموض الزمن. إنني لا أستطيع أن اتصوّر العالم كمجموعةٍ من الأشياء ولا الزمن كمجموعةٍ من «الهنيهات» المحدّدة، لأن كلّ شيءٍ لا يمكن أن يُقَدَّم مع تحديداته الممتلئة إلاّ إذا تراجعت الأشياء الأخرى في غموض الأشياء البعيدة جداً، وكلّ حاضرٍ في حقيقته لا يُقدَّم إلاّ بإقصاء الحضور المتزامن للحواضر

السابقة واللاحقة، وبهذا يصبح مجموع الأشياء أو مجموع الحواضر دونما معنىً. إن الأشياء واللحظات لا يمكنها أن تتمفصل الواحد على الآخر لتكوِّن عالماً إلاّ عبر هذا الكائن الغامض الذي يُدعى الذاتيّة ولا يمكن أن تتشارك في الحضور إلاّ من وجهة نظر معيّنةٍ وفي القصد. والزمن الموضوعيّ الذي يجري ويوجد جزءاً جزءاً لا يُشَكَّك فيه حتى إذا لم يكن مغلّفاً في زمنٍ تاريخيٍّ ينعكس من الحاضر الحيّ نحو ماضٍ ونحو مستقبل. إن الامتلاء الكامل للشيء وللحظة لا ينبثق إلاّ أمام عيب الكائن القصديّ. إن الحاضر بلا مستقبل أو الحاضر الأزليّ هو بالضبط تعريف الموت، فالحاضر الحيّ ممزقٌ بين ماضٍ يستعيده ومستقبلٍ يعكسه. فالأمر أساسيٌّ إذن بالنسبة للشيء والعالم أن يتقدّما «كمنفتحين» وأن يرسلانا إلى أبعد من ظهورهما المحدّد وأن يعدانا دائماً «بشيءٍ آخرٍ لرؤيته». هذا ما نعبرّ عنه أحياناً عندما نقول بأن الشيء والعالم عجيبان. إنهما كذلك فعلاً، عندما لا نكتفي بشكلهما الموضوعيّ ونضعهما في وسط الذاتيّة. إنهما حتى سرٌّ مطلق لا يحوي أيّ توضيح، ليس لعيبٍ مؤقّتٍ في معرفتنا، لأنه إذ ذاك يقع إلى مصاف المشكلة البسيطة، وإنما لأنه ليس من نظام الفكر الموضوعيّ حيث توجد حلول. لا شيء يُرى في ما يتعدّى آفاقنا، ما خلا مناظر أخرى أيضاً وآفاقاً أخرى، لا شيء داخل الشيء، ما خلا أشياءً أخرى أصغر من الأولى. إن مثال الفكر الموضوعيّ يرتكز ويتهدّم في الوقت نفسه من قِبَل الزمانيّة. والعالم بالمعنى الكامل للكلمة ليس موضوعاً، فهو له غلافٌ من التحديدات الموضوعيّة، ولكن فيه أيضاً شقوقٌ وفجوات حيث تسكن فيه الذاتيّات أو بالأحرى تلك الفجوات هي الذاتيّات نفسها. إننا نفهم الآن لماذا ليست الأشياء، التي تعود إليه بمعانيها، دلالات مقدّمة إلى الذكاء، وإنما بنى مظلمةٌ، ولماذا معناها الأخير يبقى مشوشاً، فالشيءُ والعالمُ لا يوجدان إلاّ معاشين من قِبَلي أو من قِبَل ذواتٍ مثلي، لأنهما التسلسل لمنظوراتنا ولكنهما يتعاليان على جميع المنظورات لأن هذا التسلسل هو زمنيٌّ وغير مكتملٍ. يبدو لي أن العالم يعيش بنفسه خارجاً عني، كالمناظر الغائبة تستمرّ بعيشها الذاتي في ما يتعدّى حقلي البصريّ وكما عاش ماضيّ لنفسه في السابق في ما دون حاضري.

☆☆☆

الهلاس يفكك الواقع تحت أعيننا ويستبدله بما يشبه الواقع، في كلتا الحالتين تقودنا الظاهرة الهلاسية إلى الركائز ما قبل المنطقيّة لمعرفتنا وتؤكّد ما قلناه عن الشيء والعالم. الواقع الأسياسيّ هو أن المرضى يميّزون في أغلب الأحيان بين هلاساتهم وإدراكاتهم. الفصاميون الذين لديهم هلاسات لمسيّة مثل إحساس باللسع أو «بالتيار الكهربائيّ» إنهم ينتفضون عندما نرش عليهم (كلورير الأتيل) أو عندما نمرّر تياراً كهربائيّاً حقيقيّاً: «هذه المرة، يقولون للطبيب، إن ذلك يأتي منك، من أجل إجراء عمليّة جراحيّةٍ لي...» فصاميٌّ آخر يقول بأنه يرى شخصاً في حديقته يقف تحت نافذته ويعيّن المكان بشكلٍ محدّدٍ وملابس هذا الشخص وموقفه، فهو يعبّر عن سروره عندما نضع فعلاً شخصاً حقيقيّاً في المكان المعيّن مرتدياً اللباس نفسه وله القامة نفسها. فهو يتطلع بانتباه: «صحيح أن هناك شخصاً، إنه شخص آخر». فهو يرفض وجود شخصين في الحديقة. مريضة أخرى لم تشكّك أبداً في أصواتها عندما نُسْمِعها أصواتاً مماثلة لأصواتها مسجلة، فإنها توقف عملها وترفع رأسها دون أن تستدير،

وترى ظهور ملاك أبيض، وبما أنه يأتي كلّ مرّة تسمع فيها أصواتها، فإنها لا تَعُدّ هذه التجربة بين «الأصوات التي تسمعها أثناء النهار: هذه المرّة ليس الأمر هو نفسه، إنه صوتٌ «مباشرٌ» قد يكون صوت الطبيب. ومعتوهة هرمة تشكو من أنها تجد مسحوقاً في سريرها، تنتفض عندما تجد المسحوق الذي نضعه لها فعلاً على السرير وتقول: «ما هذا، هذا المسحوق رطب، الآخر جاف». والشخص السكران عندما يهذي يرى يد الطبيب وكأنها حيوانٌ شبيهٌ بالأرنب (Cochon d'Inde) يلاحظ عندما نضع في اليد الأخرى حيواناً حقيقياً[63]. إذا قال المرضى غالباً بأن هناك من يكلمهم بالهاتف أو بالمذياع، فذلك بالضبط من أجل التعبير عن أن العالم المَرَضيّ مصطنعٌ وينقصه شيءٌ ما ليكون «حقيقةً». فالأصوات هي أصوات أُناس أفظاظ أو «أُناسٍ يبدون وكأنهم أفظاظ»، إنه شاب يتظاهر بصوت العجوز، فهو وكأنه «ألماني يحاول أن يتكلّم العبرية (يديش)»[64]. «إنها حالة وكأن شخصاً يقول شيئاً ما لشخصٍ آخرٍ، ولكن لا يذهب حتى الصوت»[65]. هذه الاعترافات ألا تُنهي الجدل حول الهلاس؟. وبما أن الهلاس ليس محتوىً حواسيّاً، لا يبقى إلاّ أن نعتبره وكأنه حكمٌ أو تأويلٌ أو اعتقادٌ. ولكن إذا لم يعتقد المرضى بالهلاس في المعنى نفسه الذي نؤمن به بالأشياء المدرَكة، فإن النظرية الفكرانيّة للهلاس تبدو مستحيلةً هي أيضاً. يذكر آلان كلمة لمونتانيي عن المجانين «الذين يعتقدون بأنهم يرون ما لا يرونه بالفعل؟»[66]. ولكن المجانين لا يعتقدون بأنهم يرون ومهما سألناهم فإنهم يعدِّلون تصريحاتهم حول هذه النقطة. ليس الهلاس حُكْماً أو معتقداً بلا سندٍ للأسباب نفسها التي تمنعه من أن يكون محتوىً حواسياً: فالحكم والاعتقاد لا يمكنهما إلاّ أن يطرحا الهلاس وكأنه صحيح، وهذا بالضبط ما لا يقوم به المرضى. على صعيد الحكم يميِّزون الهلاس والإدراك وهم على كلّ حال يقدّمون الحجج ضد هلاساتهم: إن الجرذان لا تستطيع أن تخرج من الفم وتدخل في المعدة[67]، والطبيب الذي يسمع أصواتاً يصعد في قارب ويجذِّف إلى عرض البحر لكي يقتنع جيداً بأن لا أحد يكلمه فعلاً[68]. وعندما تأتي النوبة الهلاسية فالجرذ والأصوات لا تزال هنا.

لماذا تفشل التجريبيّة والفكرانيّة في فهم الهلاس وما هي الطريقة الأخرى التي تُمكِّننا من النجاح في ذلك؟. تحاول التجريبيّة أن تفسّر الهلاس مثل الإدراك: بواسطة تأثير بعض الأسباب الفيزيولوجيّة، مثلاً تَهَيُّج المراكز العصبيّة، هناك معطيات محسوسة قد تظهر كما تظهر في الإدراك من جرّاء فعل المثيرات الماديّة على المراكز العصبيّة نفسها. للوهلة الأولى، ليس هناك أيُّ شيءٍ مشتركٍ بين هذه الفرضيّات الفيزيولوجيّة والنظريّة والفكرانيّة. في الحقيقة، كما نرى، هناك شيءٌ مشتركٌ بين النظريّتين وهو افتراضهما لأوّليّة الفكر الموضوعيّ، وأنهما لا تمتلكان إلاّ نمطاً واحداً من الكائن هو الكائن الموضوعيّ، وتحاولان أن تدخلا فيه بالقوة الظاهرة الهلاسيّة. من هنا فهما تشوّهانها، وينقصهما عنها النمط الخاص بالحقيقة وبالمعنى الملازم، لأن الهلاس بحسب المريض نفسه، ليس له مكانٌ في الكائن الموضوعيّ. بالنسبة للتجريبيّة، إن الهلاس حدثٌ في سلسلة الأحداث وهو يذهب من المثير إلى حالة الوعي. في الفكرانيّة، يحاولون التخلص من الهلاس، ويحاولون بناءه واستنتاج ما يمكن أن يكون عليه انطلاقاً من فكرةٍ معيّنةٍ للوعي. فالكوجيتو يعلّمنا بأن وجود الوعي يختلط بوعي الوجود، أي لا يمكن أن

يوجد فيه إذن أيُّ شيءٍ دون أن يعلم ذلك، وبالمقابل، إن كلّ ما يعرفه يقيناً يجده في ذاته، وبالتالي فإن حقيقة أو خطأ التجربة يجب ألاّ يوجدا في علاقته مع الواقع الخارجيّ، بل يجب أن يكونا مقروءَيْن فيه بصفة تسمياتٍ داخليّةٍ، وإلاّ لا يمكن التعرُّف عليهما أبداً. وهكذا فالإدراكات الخاطئة ليست إدراكات حقيقيّة. فالهلاسيُّ لا يستطيع أن يسمع أو يرى بالمعنى الحقيقيّ لهاتين الكلمتين. فهو يحكم ويعتقد بأنه يرى أو يسمع، ولكنه لا يرى ولا يسمع فعلاً. هذا الاستنتاج لا يخلِّص الكوجيتو: يبقى أن نعرف كيف يمكن للشخص أن يعتقد بأنه يسمع بينما هو لا يسمع بالفعل. إذا قيل بأن هذا الاعتقاد هو بدائيٌّ وأن المعرفة هي من النوع الأوّليّ، هي إحدى تلك المظاهر العابرة التي لا نعتقد بها بالمعنى الحقيقيّ للكلمة وهي لا تبقى وتستمر إلاّ لكون النقد مفقوداً، وهي بكلمةٍ مجرّد حالةٍ قائمةٍ في معرفتنا، فالمسألة تكون عندئذٍ في معرفة كيف يستطيع الوعي دون أن يعلم في هذه الحالة من عدم الاكتمال، أو في حال أنه يعلم، كيف يستطيع أن يلتصق بها[69]. فالكوجيتو الفكرانيّ لا يترك أمامه سوى تفكرٍ ذاتيٍّ محضٍ يملكه ويكوِّنه من جهةٍ إلى أخرى. إنها صعوبة كبرى أن نفهم كيف يستطيع الكوجيتو أن يخطىء حول موضوع يكوِّنه. إنه إذن تحويل تجربتنا إلى مواضيع وأوليّة للفكر الموضوعيّ الذي، هنا ايضاً، يحوِّل نظرنا عن الظاهرة الهلاسيّة. هناك قربى عميقة بين التفسير التجريبيّ والتأمل الفكرانيّ تشكّل الجهل المشترك بينهما للظواهر. فكلاهما يبنيان الظاهرة الهلاسيّة بدل أن يعيشاها. حتى الجديد والمقبول عند الفكرانيّة - الفارق الطبيعي الذي تقيمه بين الإدراك والهلاس - يتعرقل بأوّليّة الفكر الموضوعيّ: إذا كان الشخص الهلاسيّ يعرف موضوعيّاً أو يفكّر هلاسه على أنه هلاسٌ، فكيف يكون التضليل الهلاسيُّ ممكناً؟. كلّ هذا يأتي من كون الفكر الموضوعيّ، أي تحويل الأشياء المُعاشة إلى مواضيع والذاتيّة إلى التفكُّر الذاتيّ، لا يترك أيّ مكانٍ للالتصاق الملتبس للفرد بالظواهر ما قبل - الموضوعيّة. فالنتيجة إذن واضحة. يجب ألاّ نبني الهلاس، ولا على العموم ان نبني الوعي وفق جوهرٍ معيّنٍ أو فكرةٍ من ذاتها تُجبر على تحديده بتطابقٍ مطلقٍ وتجعل وقفاته عن التطور غير معقولة. إننا نتعلّم معرفة الوعي كما نتعلم أيَّ شيءٍ آخرٍ. عندما يقول الهلاسيّ بأنه يرى ويسمع يجب ألاّ نصدّقه[70]. لانه يقول أيضاً العكس، ولكن يجب أن نفهمه يجب ألاّ نتوقف عند آراء الوعي السليم عن الوعي الهلاسيّ ونعتبر أنفسنا الحكّام الوحيدين على المعنى الخاص للهلاس. وهو ما يُرَدّ عليه بلا شك بأنني لا استطيع بلوغ الهلاس كما هو ومن أجل ذاته. فالذي يفكّر بالهلاس أو بالآخر أو بماضيه الذاتيّ لا يتلاقى ابداً مع الهلاس والآخر ومع ماضيه كما كانت عليه. فالمعرفة لا يمكنها أبداً قطع هذا الحدّ المصطنع. هذا صحيح، ولكن يجب ألاّ يُستخدّم هذا لتبرير البناءات الاعتباطيّة. صحيح بأننا قد لا نتكلّم عن شيءٍ إذا كان يجب فقط الكلام عن التجارب التي نلتقيها، لأن الكلام هو انفصال ايضاً. وأكثر من ذلك لا تجربة بلا كلام، والمُعاش المحض لا يوجد حتى في الحياة الكلاميّة للإنسان. ولكن المعنى الأوّليّ للكلام هو مع ذلك في هذا النصّ من التجربة الذي يحاول النطق به. فالمطلوب ليس التطابق الوهمي للأنا مع الآخر، للأنا الحاضر مع ماضيها، للطبيب مع المريض؛ إننا لا نستطيع الاضطلاع بوضعيّة الآخر، ولا أن نحيا الماضي في حقيقته، ولا المرض كما يُعاش من قِبَل المريض. فوعي الآخر، والماضي والمرض لا

تتحول أبداً في وجودها إلى ما أعرفه عنها. ولكن وعيي الذاتيّ باعتبار أنه يوجد ويلتزم لا يتحول بدوره إلى ما أعرفه عنه. إذا قام الفيلسوف بافتعال الهلاسات على نفسه بواسطة حقنةٍ من المسكالين، فهو إما يخضع للاندفاع الهلاسيّ، وعندها يعيش الهلاس، ولا يعرفه، وإما يحتفظ بشيءٍ من قدرته الفكريّة وبإمكاننا دائماً التشكيك في شهادته التي ليست شهادة هلاسيّ «منخرطٍ» في الهلاس. ليس هناك إذن ميزةٌ لمعرفة الذات والآخر ليس أكثر انغلاقاً بالنسبة لي من ذاتي. فالمُعطى ليس الأنا ومن جهةٍ أخرى الآخر، ليس حاضري ومن جهة أخرى ماضيَّ، الوعي السليم مع الكوجيتو خاصيته ومن جهة أخرى الوعي الهلاسيّ، على أن يكون الوعي الأول وحده الحكم على الثاني ويتحول في ما يعنيه إلى ظنونه الداخليّة ـ فالمعطى هو الطبيب مع المريض، أنا مع الآخر، ماضيَّ في أفق حاضري. إنني أشوِّه ماضيَّ إذا استدعيته إلى الحاضر، ولكنني أستطيع أن أتبيّن تلك التشويهات، فهي تُعيَّن لي بواسطة التوتر الذي يستمرّ بين الماضي الملغى الذي أستهدفه وتأويلاتي الاعتباطيّة. إنني أخطىء في ما يتعلق بالآخر لأنني أراه من وجهة نظري، ولكنني اسمعه يحتجّ وأخيراً أمتلك فكرة الآخر كما أمتلك فكرة مركز للمنظورات. داخل وضعيتي الذاتيّة تظهر لي وضعيّة المريض الذي أسأله، وفي هذه الظاهرة ذات القطبين أتعلّم أن أعرف ذاتي بالقدْر الذي أعرف به الآخر. يجب أن نعيد وضع أنفسنا في الوضعيّة الفعليّة حيث تُعرض الهلاسات و«الواقع»علينا، ونلتقط الفرق الملموس بينهما في اللحظة التي يحدث فيها هذا الفرق في الاتصال مع المريض. أنا جالس أمام الهلاسيّ وأتحدث معه، فهو يحاول أن يصف لي ما «يراه» وما «يسمعه»، ليس المطلوب تصديق كلامه كما هو ولا تحويل تجاربه إلى تجاربي، ولا أن أتتطابق معه أو أن أتصلب عند وجهة نظري، وإنما المطلوب هو إبراز تجربتي وتجربته كما تعيَّن في تجربتي، واعتقاده الهلاسيّ واعتقادي الحقيقيّ وفهم الواحد منهما بواسطة الآخر.

إذا صنَّفت أصوات ورؤيات محدّثي بين الهلاسات، فذلك لأني لا أجد ما يشبهها في عالمي البصريّ أو السمعيّ. فأنا أعي إذن بأنني ألتقط بواسطة السمع وخصوصاً بواسطة البصر منظومةً من الظواهر لا تشكّل فقط مشهداً خاصاً ولكنها المشهد الوحيد الممكن بالنسبة لي وحتى بالنسبة للآخر، وهذا هو ما ندعوه الواقع. فالعالم المُدْرَك ليس فقط عالمي، إنني أرى تصرفات الآخر ترتسم فيه، فهي تستهدفه أيضاً، وهو المرتبط ليس فقط بوعيي بل أيضاً بكلّ وعي أستطيع أن أقابله. إن ما أراه بعينيّ يستنفد بالنسبة لي إمكانيات الرؤية. لا شك في أنني لا أراه إلاّ من زاويةٍ معيّنةٍ وأقبل بأن يستطيع مشاهدٌ في مكان آخر أن يرى ما أخمِّنه فقط. ولكن هذه المشاهد الأخرى تدخل الآن في مشهدي كخلفيّة الأشياء أو أسفلها فهي تُدْرَك مع إدراك وجهها المرئيّ، كالغرفة المجاورة يسبق وجودها الإدراك المحتمل لها من قِبَلي فعلياً فيما لو انتقلت إليها؛ إن تجارب الآخر أو التجارب التي أحصل عليها عند تنقّلي لا تقوم إلاّ بتطوير ما يُشار إليه من قِبَل آفاق تجربتي الحاليّة ولا تضيف إليها شيئاً. إن إدراكي يجعل عدداً غير محدود من السلاسل الإدراكيّة يتعايش، هذه السلاسل تؤكّد الإدراك في كلّ نقطةٍ منها، بينما هي تتوافق في ما بينها. إن يدي ونظري تعرفان بأن كلّ تنقُّل فعليٍّ يستدعي استجابةً محسوسةً ملائمةً تماماً لتوقُّعي وأشعر تحت نظري بأن الكتلة اللامحدودة للإدراكات

الأكثر تفصيلاً تتكاثر، هذه الإدراكات أمسك بها مسبقاً وأسيطر عليها. إنني أعي إذن بأنني أدرك وسطاً لا يسمح «بشيءٍ» أكثر مما هو مكتوبٌ أو معيّنٌ في إدراكي، إنني أتصل في الحاضر بامتلاءٍ لا يمكن تجاوزه[71]. والهلاسيّ لا يصدق ذلك كثيراً: فالظاهرة الهلاسيّة لا تشكّل جزءاً من العالم، أيّ أنها لا يمكن بلوغها، ولا يوجد طريقٌ محدّدٌ يقود منها إلى جميع التجارب الأخرى للفرد الهلاسيّ أو لتجربة الأفراد السليمين. «ألا تسمعوا أصواتي؟». يقول المريض، «أنا وحدي إذن الذي يسمعها»[72]. إن الهلاسات تلعب على مسرحٍ آخرٍ غير مسرح العالم المُدْرَك، فهي وكأنها انطباعٌ اضافيٌّ: «انتبهوا يقول المريض بينما نحن نتكلم، يقولون لي كذا وكذا، من أين يمكن لهذا أن يأتي؟»[73]: إذا لم يتّخذ الهلاس مكاناً في العالم الثابت الذي يجمع بين الذاتيّات، فذلك لأنه ينقصه الامتلاء والتمفصل الداخليّ اللذان يجعلان الشيء الصحيح يرتاح «في ذاته»، يفعل ويوجد من ذاته. فالشيء الهلاسيّ ليس كالشيء الصحيح المحشوّ بإدراكاتٍ صغيرة تحمله في الوجود. أمام الشيء الصحيح يشعر سلوكنا بأنه مدفوعٌ بمثيرات تملأ وتبرّر قصده. فإذا كان الأمر يتعلّق بهوام، فإن المبادرة تأتي منا ولا شيء يستجيب لها في الخارج[74]. فالشيءُ الهلاسيُّ ليس كالشيء الصحيح كائناً عميقاً يقيم بذاته كثافةً من الديمومة والهلاس ليس كالإدراك تأثيري الملموس على الزمن في حاضر حيّ. فهو ينزلق على الزمن كما ينزلق على العالم. فالشخص الذي يحدّثني في الحلم لم يكد يفتح فمه حتى اتصلت فكرته بي بشكلٍ سحريٍّ، إنني أعرف ماذا تقول لي قبل أن تقول أيَّ شيءٍ. فالهلاس ليس في العالم، بل «أمامه» لأن جسد الهلاسيّ قد فقد انخراطه في منظومة المظاهر. كلّ هلاس هو قبل كلّ شيءٍ هلاسٌ للجسد الذاتيّ. «وكأنني أسمع بفمي». «الذي يتكلّم يقيم على شفتي» هذا ما يقوله المرضى [75]. في «مشاعر الحضور» يشعر المرض فوراً قربهم، خلفهم أو فوقهم وجود شخصٍ معيّنٍ لا يرونه أبداً، ويشعرون به يقترب أو يبتعد. هناك فصاميةٌ عندها انطباعٌ دائمٌ بأنها تُرى عارية ومن الخلف. وجورج صاند كان لها قرينٌ لم تَرَه مطلقاً ولكنه يراها باستمرار ويدعوها باسمها بصوتها هي[76]. ففقدان التَشَخْصُن واضطراب الصورة الجسديّة يُترجمان فوراً بهوامٍ خارجيّ لأن هناك بالنسبة لنا شيءٌ واحدٌ أن ندرك جسدنا وأن ندرك وضعنا في وسطٍ مَعيّنٍ ماديٍّ وإنسانيٍّ، لأن جسدنا ليس إلاّ هذا الوضع حتى باعتباره متحقّقاً وفعليّاً. في بعض الهلاسات يعتقد المريض بأنه يرى شخصاً وراءه ويعتقد بأنه يرى من جميع الجهات حوله ويعتقد بأنه يستطيع أن ينظر من النافذة الكائنة خلف ظهره[77]. فوهم الرؤية ليس إذن عرضاً لشيءٍ وهميٍّ بقدْر ما هو انتشارٌ أو جنونٌ لقوّةٍ بصريّةٍ لم يعد لها ما يقابلها حواسيّاً، توجد هلاسات لأن لنا علاقةً ثابتةً بواسطة الجسد الظواهريّ مع وسطٍ حيث ينعكس، ولأن الجسد المنفصل عن الوسط الفعليّ يبقى قادراً بواسطة تركيباته الخاصة على استحضار حضورٍ كاذبٍ لهذا الوسط. وبهذا المقياس فإن الشيء الهلاسيّ لا يرى أبداً وليس قابلاً للرؤية. فالشخص تحت تأثير المسكالين يدرك البرغي في آلةٍ معيّنةٍ وكأنه كتلةٌ زجاجيّةٌ أو كانتفاخٍ جانبيٍّ لكرةٍ مطاطيّةٍ. ولكنه ماذا يرى بالضبط؟ «أرى عالماً من الانتفاخات... وكأن مفتاح إدراكي قد تغيّر فجأةً وجعلوني أدرك الأشياء منتفخةً، كما تُعْزَف المقطوعة الموسيقيّة على سُلَّمِ دو أو سي بيمول... في هذه اللحظة تحوَّل

كلُّ إدراكي ولثانيةٍ أدركت كتلة من المطاط. هل يعني بأني لا أرى أكثر من ذلك؟ لا ولكن شعرت بأني «مركّبٌ» بشكلٍ لا أستطيع فيه أن أدرك بشكلٍ مختلف. يجتاحني الاعتقاد بأن العالم على هذا النحو. فيما بعد حدث تغيُّر آخر... كلُّ شيءٍ بدا لي عجينيّاً وصَدَفياً في الوقت نفسه مثل الأفاعي الضخمة التي رأيتها تُجري حلقاتها في حديقة الحيوانات في برلين. في هذه اللحظة يعتريني الخوف بأن أكون على جزيرة محاطةٍ بالأفاعي»[78]. فالهلاس لا يعطيني الانتفاخات والأصداف والكلمات كحقائقَ دامغةٍ تكشف عن معناها شيئاً فشيئاً. فهي لا تستعيد إلاّ الطريقة التي بها تصلني هذه الحقائق في كينونتي المحسوسة وفي كينونتي اللغويّة. عندما يرفض مريضٌ طعاماً على أنه «مسمومٌ»، يجب أن نفهم أن الكلمة ليس لها بالنسبة له المعنى ذاته الذي يأخذها به الكيميائيّ[79]: فالمريض لا يعتقد بأن الطعام في الجسد الموضوعيّ يملك فعلاً خصائص سامة. فالسُّمُّ هنا هو جوهرٌ عاطفيٌّ وحضورٌ سحريٌّ كحضور المرض والشقاء. معظم الهلاسات ليست أشياء ذات أوجه، وإنما ظواهر عارضة، قرصات، ارتعاشات، انفجارات، مجاري هواء وموجات من البرودة أو الحرارة، شرارات، نقاط لامعة، أنوار وخيالات[80]. عندما يتعلّق الأمر بأشياءٍ حقيقيّةٍ، كالجرذ مثلاً، فهي لا تُمَثَّل إلاّ بأسلوبها أو بهيئتها. هذه الظواهر اللا متمفصلة لا تقبل أن تقيم في ما بينها روابط سببيّة دقيقة. فعلاقتها الوحيدة هي علاقة تعايش (أو وجود مشترك) تعايش له دوماً معنىً بالنسبة للمريض، لأن وعي الطارىء يفترض سلاسل سببيّة دقيقة ومتميّزة ولأننا هنا في أنقاض عالمٍ مهدّم. «سيلان الأنف يصبح سيلاناً خاصاً والنوم في حافلة المترو يكتسب دلالةً فريدةً»[81]. فالهلاسات لا ترتبط بمجالٍ حواسيٍّ معيّنٍ إلاّ باعتبار أن كلّ حقلٍ حواسيٍّ يقدّم لتبدُّل الوجود إمكانيات تعبيرٍ خاصة. فللفصاميّ بشكلٍ خاص هلاسات سمعيّة ولمسيّة لأن عالم السمع واللمس، بسبب بنيته الطبيعيّة، يستطيع، افضل من غيره، تصوير وجودٍ مملوكٍ ومعرّضٍ ومتنوع المستويات. والسكّير عنده بشكلٍ خاصٍ هلاسات بصريّةٍ لأن النشاط الهاذي يجد في البصر إمكاناً لاستحضار خصمٍ معيّنٍ أو مهمةٍ معيّنةٍ تجب مواجهتهما[82]. الهلاسيّ لا يرى ولا يسمع بالمعنى الطبيعيّ، فهو يستخدم حقوله الحواسيّة وانخراطه الطبيعي في العالم ليصنع من حطام هذا العالم وسطاً مصطنعاً ملائماً للقصد الشامل لكينونته.

ولكن إذا لم يكن الهلاس حواسيّاً فهو ليس أيضاً حكماً، فهو لا يعطى إلى الشخص على أنه بناءٌ معيَّنٌ، ولا يتّخذ مكاناً له في «العالم الجغرافيّ»، أي في الكينونة التي نعرفها والتي نحكم عليها، في نسيج الوقائع الخاضعة لقوانين، ولكن في «المنظر»[83] الفرديّ الذي منه يمسّنا العالم ونصبح من خلاله في اتصالٍ حياتيٍّ معه. تقول مريضة بأن شخصاً معيّناً في السوق قد نظر إليها فشعرت بهذا النظر عليها وكأنه ضربةٌ دون أن تستطيع القول من أين تأتي. فهي لا تريد القول بأنه في المجال المرئيّ من الجميع كان هناك شخصٌ من لحمٍ ودمٍ قد وجّه أنظاره نحوها. - من أجل ذلك فإن الحجج التي نستطيع أن نواجهها بها تنزلق عليها. فبالنسبة لها لا يتعلّق الأمر بما يجري في العالم الموضوعيّ، بل بما يقابلها ويلمسها او يصيبها. فالطعام الذي يرفضه الهلاسي ليس مسموماً الا بالنسبة له، ولكنه مسمومٌ بشكلٍ لا يقبل الشك. إن الهلاس ليس إدراكاً ولكنه يُقدَّر وكأنه حقيقةٌ، وهو وحده له حسابٌ بالنسبة

للهلاسيّ. فالعالم المُدْرَك قد فقد قوته التعبيريّة[84]، والمنظومة الهلاسيّة قد اغتصبتها. بالرغم من أن الهلاس ليس إدراكاً، فهو يملك تضليلاً هلاسيّاً وهذا ما لن نفهمه أبداً إذا جعلنا من الهلاس عمليّة عقليّة. مهما كان الهلاس مختلفاً عن الإدراك، فإنه يجب أن يكون قادراً على الحلول محله ويوجد بالنسبة للمريض أكثر من إدراكاته الخاصة. هذا لن يكون ممكناً إلاّ إذا كان الهلاس والإدراك وجهَيْن لوظيفةٍ أوّليّةٍ واحدةٍ نستطيع بواسطتها أن نضع حولنا وسطاً ذا بنيةٍ محدّدةٍ وبواسطتها نتموضع تارةً في قلب العالم وطوراً على هامش العالم. إن وجود المريض يفقد مركزه، ولا يعود يُنْجَز في التبادل مع عالم مريرٍ، مقاومٍ وغير مطواعٍ يجهلنا، فهو يُستَنْفَد في التكوين المعزول لوسطٍ وهميٍّ. ولكن هذا الوهم لا يمكن أن يُعتبر كحقيقةٍ إلاّ لأن الحقيقة ذاتها مُصابة عند الفرد الطبيعيّ في عمليّة مشابهة. فالطبيعيُّ، باعتبار أنه يملك حقولاً حواسيّة وجسداً، يحمل هو أيضاً هذا الجرح المفتوح الذي منه يمكن للوهم أن يدخل، وتصوره للعالم يصبح معرّضاً. إذا صدّقنا كلّ ما نرى، فهذا قبل أيِّ تأكّد، وخطأ النظريّات الكلاسيكيّة للإدراك هو إدخالها في الإدراك بالذات عمليّاتٍ فكريّةٍ ونقدٍ للشهادات الحواسيّة وهو ما لا نلجأ إليه إلاّ عندما يفشل الإدراك المباشر في الغموض. إن التجربة الخاصة عند الطبيعيّ، وبدون أيِّ تأكّدٍ صريحٍ، ترتبط بذاتها وبالتجارب الغريبة، والمنظر ينفتح على عالم جغرافيٍّ ويميل نحو الامتلاء المطلق. فالسويّ لا ينعم بالذاتيّة، فهو يهرب منها، وهو في العالم كليّاً وله على الزمن تأثيرٌ صريحٌ وساذجٌ، بينما الهلاسيّ يستفيد من الكائن في العالم ليقتطع وسطاً خاصاً في العالم المشترك ويتوقف دائماً عند تعالي الزمن. تحت الأفعال الصريحة التي أطرح بها أمامي شيئاً معيّناً على مسافته، بعلاقةٍ محدّدةٍ مع الأشياء الأخرى، ومجرّداً من الخصائص المحدّدة التي يمكن أن نلاحظها، وتحت الإدراكات الحقيقيّة، توجد إذن، من أجل الإحاطة بها، وظيفةٌ أعمقٌ بدونها تخلو الأشياء المُدْرَكة من مؤشّر الواقعيّة كما ينقص ذلك أيضاً عند الفصاميّ، وبواسطة هذه الوظيفة تبدأ هذه الأشياء بأن تُحسب وتكون لها قيمة بالنسبة لنا. إنها الحركة التي تحملنا إلى ما يتعدّى الذاتيّة وتركّزنا في العالم قبل أيِّ علم وقبل ايِّ تأكّدٍ، بنوع من «الإيمان» أو «الرأي الأوّليّ»[85] - أو بالعكس فهي تَغرق في مظاهرنا الخاصة. في هذا المجال من الرأي الأصليّ، فالوهم الهلاسيّ ممكنٌ بالرغم من أن الهلاس لن يكون أبداً إدراكاً وأن العالم الصحيح هو دائماً عرضةٌ للتشكيك من قِبَل المريض في اللحظة التي فيها ينحرف عنه، لأننا لا نزال في الكائن السابق للمحمول، وأن الترابط بين المظهر والتجربة الشاملة ليس إلاّ ضمنياً ومحتملاً، حتى في حالة الإدراك الصحيح. فالطفل يضع بحساب العالم أحلامه وإدراكاته، فهو يعتقد بأن الحلم يجري في الغرفة، عند أسفل سريره وهو ليس مرئيّاً إلاّ بالنسبة للذين ينامون[86]. والعالم هو أيضاً المكان الغامض لجميع التجارب. فهو يستقبل الأشياء الصحيحة والهوامات الفرديّة والمفاجِئة بشكلٍ عشوائيٍّ مختلطٍ، - لأنه فردٌ يحيط بكلّ شيءٍ وليس بمجموعةٍ من الأشياء المرتبطة بعلاقات سببيّة. أن تكون لنا هلاسات، وأن نتخيّل بشكلٍ عامٍّ يعني تثمير هذا التسامح للعالم السابق للمحمول وجوارنا الهائل مع كلّ الكائن في التجربة المختلطة.

إننا لا ننجح إذن في فهم وتغير التضليل الهلاسيّ إلاّ بنزع اليقين القاطع عن الإدراك، وعن

الوعي الإدراكيّ الامتلاك الكليّ للذات. إن وجود المُدْرَك ليس ضرورياً أبداً لأن الإدراك يفترض تفسيراً قد يذهب إلى اللانهاية وهو بالتالي قد لا يكسب من جهةٍ بدون أن يخسر من الجهة الأخرى وبدون أن يتعرض لخطر الزمن. ولكن يجب ألاّ نستنتج من ذلك بأن المدرك ليس إلاّ ممكناً أو محتملاً، كأن يصبح مثلاً إمكانية إدراكٍ دائم، فالإمكان والاحتمال يفترضان التجربة المسبقة للخطأ ويتوافقان مع وضعيّة الشك. فالمُدْرَك موجودٌ ويبقى بالرغم من أيّة تربيةٍ نقديّةٍ، في ما دون الشك والبرهان. إن الشمس «تشرق» بالنسبة للعالم كما بالنسبة للجاهل وتصوراتنا العلميّة للنظام الشمسيّ تبقى اقوالاً، كالمناظر القمريّة، إننا لا نؤمن بها أبداً بالمعنى الذي نؤمن به بشروق الشمس، فشروق الشمس. والمُدْرَك على العموم هو «حقيقيٌّ»، إننا نضعه على الفور في حساب العالم.

فكلُّ إدراكٍ، إذا كان بالإمكان «قطعه» ونقله إلى عداد الأوهام، لا يختفي إلاّ ليترك مكاناً لإدراكٍ آخر يصحِّحه. وكلُّ شيءٍ يمكن أن يبدو غير مؤكَّدٍ، ولكن من المؤكّد بالنسبة لنا أنه توجد أشياءٌ، أي يوجد عالمٌ. إن التساؤل إذا ما كان العالم حقيقيّاً يعني عدم سماع ما يُقال، لأن العالم هو بالضبط، ليس مجموعةً من الأشياء نستطيع دائماً أن نشك فيها، بل خزانٌ لا ينضب تُسْتَخرج منه الأشياء. والمُدْرَك بمجمله، مع *الأفق العالميّ الذي يعلن معاً انفصاله الممكن* واستبداله المحتمل بإدراكٍ آخر، لا يخدعنا بشكلٍ مطلقٍ. لا يمكن أن يكون هناك خطأٌ حيث لا توجد حقيقة بعدُ، وإنما واقعيّةٌ وضرورةٌ ووقائعيّةٌ. وارتباطاً بذلك علينا أن نرفض للوعي الإدراكيّ الامتلاك الكامل لذاته والتلازم الذي قد يُقصي أيَّ وهم. إذا كانت الهلاسات يجب أن تستطيع أن تكون ممكنةً، فإنه يجب في لحظةٍ من اللحظات أنّ يتوقف الوعي عن معرفة ما يعمل، وبدون هذه المعرفة قد يعي بأنه يكوِّن وهماً، وهو لا يلتصق به، إذن لن يكون هناك وهمٌ - وبالضبط كما قلنا، إذا كان الشيءُ الوهميُّ والشيءُ الصحيحُ لا يملكان البنية نفسها، فلكي يقبل المريض الوهم يجب أن ينسى أو يكبت العالم الصحيح وأن يتوقف عن الرجوع إليه وأن تكون له على الأقلّ القدرة للعودة إلى عدم التمييز البدائيّ بين الصح والخطأ. إلاّ أننا لا نقطع الوعي عن ذاته، مما يمنع أيُّ تقدّم للمعرفة عن الرأي الأصليّ وخصوصاً التعرّف الفلسفيّ على الرأي الأصليّ كركيزةٍ لكلّ المعرفة. يجب فقط ألاّ يكون التطابق بين الأنا والأنا كما يُنْجَزفي الكوجيتو تطابقاً حقيقيّاً، ويجب أن يكون فقط تطابقاً قصديّاً ومحتملاً. في الواقع بين الأنا التي قامت بالتفكير بهذا والأنا التي تفكِّر بأني فكّرت بها تقوم كثافةٌ معيّنةٌ من الديمومة وأستطيع أن أشكك دائماً في كون الفكرة التي انقضت كانت فعلاً تلك التي أراها في الوقت الحاضر. وبما أنني لا أملك بالتالي شهادةً أخرى عن ماضيَّ إلاّ هذه الشهادات الحاضرة، وبما أنني مع ذلك عندي فكرةٌ عن الماضي، فإن ليس لدي سبب لاواجه اللامنعكس باعتباره غير قابلٍ للمعرفة بالتفكير الذي أجريته عنه. ولكن ثقتي في التفكير الانعكاسيّ تعود أخيراً إلى الاضطلاع بواقع الزمانية وواقع العالم كإطارٍ لا يتغيّر لكلّ وهمٍ ولكلّ زوالٍ للوهم: إنني لا أعرف نفسي إلاّ في انخراطي بالزمن وبالعالم، أيّ في الغموض.

الهوامش:

(1). SCHAPP, Beiträge zur phänomenologie der wahrehmung, p. 59 et suiv.

(2) - إن ثبات الأشكال والأحجام في الإدراك ليس إذن وظيفةً ذكائيّةً، بل وظيفة وجوديّة، أي يجب أن يُنسب إلى الفعل ما قبل المنطقي الذي به يقيم الفرد في عالمه. إذا وضعنا إنساناً وسط كرةٍ ثبّتنا عليها أسطوانات بقطر متساوٍ، نلاحظ بأن الثبات هو أكثر كمالاً وفق الخط الأفقيّ مما هو وفق الخط العاموديّ. والقمر الهائل في الأفق والصغير جداً في سمت السماء ليس إلاّ حالةً خاصةً لهذا القانون نفسه. بينما العكس يحصل عند القرود فالتنقّل العاموديّ هو طبيعيٌّ على الشجر مثل التنقّل الأفقي بالنسبة لنا على الأرض، لذلك فالثبات وفق الخط العامودي هو ممتازٌ عند القردة. KOFFKA, princiles of gestalt psychology p. 94 et suiv.

(3) عند Gedüchtnisfarbe, HERING

(4)Gelbe, Die Farbenkoustanz der Sehdinge, p. 613

(5)هي eindringlicher

(6)مذكور عند GELB، المرجع السابق ص STUMPH 598

(7)GELB، المرجع السابق ص 671

(8)KATZ, Der Aufbau der Fabwalt, p. 4 - 5

(9) مذكور عند KATZ المرجع السابق ص 67

(10) ACKERMANN, Farbschwelle und Feldstruktur

(11) KATZ، المرجع السابق ص 8 - 21

(12) - المرجع نفسه، ص 47 - 48. إن الإضاءة هي معطىً ظواهريٌّ فوريٌّ شأن لون المساحة. فالطفل يراها كقوة استجماع تجتاز الحقل البصريّ، من أجل ذلك فالظلّ الذي يترافق معها خلف الأشياء يدخل فوراً معها في علاقةٍ حيّةٍ: يقول الطفل بأن الظلّ «يهرب من النور». Lacausalité physique chez l'enfant, chap. VIII p. 21, PIAGET

(13) - في الحقيقة لقد جرت البرهنة GELB et GOLDSTEIN, psychologische Analysen Hirnpathologischer Fälle, ueber den wegfall der wahsnehmung von oherflächenfarben على أن ثبات الألوان يمكن أن يوجد عند أشخاص لم يعودوا يملكون لا لون المساحات ولا إدراك الإضاءات. فالثباتُ يكون إذ ذاك ظاهرةً بدائيّةً. وهو موجودٌ عند الحيوانات التي تملك أجهزةً حواسيّةً أكثر بساطةً من العين. إن بنية الإضاءة/الشيء المُضاء هي إذن نموذجٌ خاصٌّ للثبات وهو منظمٌ بشكلٍ عالٍ جداً. ولكنه يبقى ضرورياً للثبات الموضوعيّ والدقيق ولإدراك الأشياء. GELB، مرجع مذكور ص 677

(14) - هذه التجربة أجراها هيرنغ HERING، Grundzüge der lehre von lichtsinn p. 15

(15)GELB، Farbenkoustanz p. 600

(16) - الموجع السابق، ص 673.

(17) - المرجع السابق، ص 674.

(18) - المرجع السابق، ص 675.

(19) - المرجع السابق، ص 677.

(20) - إنها قوانين كاتز Katz، Farbwelt.

(21)GELB، المرجع السابق نفسه ص 677

(22) - في الواقع إن عالم النفس وإن كان يريد أن يبقى إيجابياً، يشعر بأن كلّ ثمن الأبحاث الاستقرائيّة هو أن تقودنا إلى رؤية للظواهر، وهو لا يقاوم أبداً كليّاً الإغراء بأن يشير على الأقلّ إلى هذه اليقظة الجديدة للوعي. وهكذا فإن بول غيّوم Guillaume (Traité de Psychoiogie، ص175) عندما يعرض قوانين ثبات الألوان، يقول بأن العين «تأخذ بالاعتبار الإضاءة». إن أبحاثنا إلى حدٍّ ما لم تقم إلاّ بتوسيع هذه الجملة القصيرة. فهي لا تعني شيئاً على صعيد النظرة الإيجابية الدقيقة. فالعين ليست العقل أو الروح، إنها عضوٌ ماديٌّ. كيف يمكن لها أن «تأخذ بالاعتبار» أيَّ شيءٍ؟. فهي لا تستطيع ذلك إلاّ إذا أدخلنا إلى جانب الجسد الموضوعيّ الجسد الظواهريّ، وإلاّ إذا عملنا منه جسداً - عارفاً وإلاّ إذا أبدلنا الوعي كفاعلٍ للإدراك بالوجود، أي الكائن في العالم من خلال جسدٍ معيّن.

(23) مرجع مذكور SCHAPP, Beiträge zur phänomenologie.. p. 91

(24) - من أجل معالجة الوظيفة الأساسية للإضاءة، استعار كاتز Katz من الرسامين تعبير Lichtführung (Farbweit،

ص 379 ـ 381).
(25) GELB، مرجع مذكور Farbenkoustang p. 633
(26) KOFFKA, Principles of Gestalt... p. 255, La Structure du Comportement p. 108
(27) GELB، المرجع المذكور ص 671
(28) KATZ، Farbwelt، مرجع مذكور ص 36
(29) ـ المرجع السابق، ص 379 ـ 381.
(30) ـ المرجع السابق، ص 213.
(31) ـ المرجع السابق، ص 456.
(32) ـ المرجع السابق، ص 382.
(33) ـ المرجع السابق، ص 261.
(34) VON HORNBOSTEL, Das Räumliche, Hören
(35) WERNER, Grundfragen der Intensitäts psychologie et FISCHEL, transformationserscheinung. p. 342 et suiv
(36) KATZ, Der Aufbau der Tastwelt p. 58
(37) ـ المرجع نفسه، ص 62.
(38) ـ المرجع نفسه، ص 20.
(39) ـ المرجع نفسه، ص
(40) ـ المرجع نفسه، ص 58.
(41) ـ المرجع السابق، ص 24 ـ 35.
(42) ـ المرجع السابق، ص 38 ـ 39.
(43) ـ المرجع السابق، ص 42.
(44) ـ مذكورة عند كاتز بلا مرجع ـ ص 4.
(45) ـ المرجع السابق، ص 160.
(46) ـ المرجع السابق، ص 46.
(47) ـ المرجع السابق، ص 51.
(48) مرجع مذكور ص 59 وما يليها .... SCHAPP, Beiträge
(49) J. GASQUET, Cêzanne p. 81
(50) ـ هذه الوحدة للتجارب الحواسيّة ترتكز على تداخلها في حياةٍ واحدةٍ ة وتصبح هكذا شهادةً مرئيّة لها ومؤشراً عليها. فالعالم المُدْرَك ليس فقط رمزاً لكلّ حاسةٍ في تعابير الحواس الأخرى، ولكن أيضاً رمزٌ للحياة البشريّة كما يدل على ذلك «لهب» الهوى و «نور» العقل وغيرهما من الاستعارات أو الاساطير H. CONRAD - MARTIUS, Realontologie p. 302
(51) المرجع السابق نفسه ص 196
(52) SCHELER, Der Formalismus in der Ethik und die materiale werthsethik p. 149 - 151
(53) ـ المرجع السابق، ص 140.
(54) ـ المرجع السابق.
(55) F. NOVOT NY, Das problem des Menschen Cézanne un Verhältnis zu seiner kunst, p. 275
(56) Cézanne, Gasquet، مرجع مذكور ص 123
(57) E. BERNARD, La Méthode de Cézanne, p. 298
(58) J - P. SARTRE, L'Imaginaire, p. 19
(59) SCHELER, Der Formalismus in der Ethik, p. 52
(60) ـ المرجع نفسه، ص 51 ـ 54.
(61) انظر La Structure du Comportement p. 72
(62) مرجع مذكور STEIN, Beiträge Zur phänomenologischen... p. 10
(63) ZUCKER, Experimentelles über Sinnestäuschungen p. 706 - 764
(64) MINKOWSKI, le probleme des hallucinations et le probleme de l'espace, p. 66
(65) SCHRöDER, Das Halluzinieren, p. 606
(66) Syème des Beaux - Arts, p. 15

(67) SPECHT, Zur phänomenologie und Morphologie der pathologischen Wahrnehmungstäuschungen p. 15

(68) JASPERS, Ueber Trugwahrnehmungen, p. 471

(69) - من هنا تردد آلان: إذا كان الوعي يعرف نفسه دائماً، عليه أن يميزّ فوراً المُدْرَك عن الخياليّ، ونقول بأن الخياليّ ليس مرئيّاً (Systmes des Beaux - Arts 15 وما يليها). ولكن إذا كان هناك تضليلٌ هلاسيٌ يجب أن يستطيع الخياليّ بأن يُعتبر بانه مُدْرَك، ونقول بأن الحكم يحمل رؤية.

(Quate - Vingt - Un chapitres sur l, esprit et les passions p. 18).

(70) - كما ياخذ الآن على علماء النفس بانهم يصدّقون ذلك.

(71) مرجع مذكور ص 66 ...MINKOWSKI, le problème de

(72) - المرجع نفسه، ص 64.

(73) - المرجع نفسه، ص 66.

(74) - من أجل ذلك استطاع بالاجي Palagy أن يقول بان الإدراك هو «هوامٌ مباشر» والهلاس «هوام عكسي».
SCHORSCH, Zur theoriedos Halluzinationen, p. 64

(75) SCHRöDER, Das Hallusionieren p. 606

(76) MENNINGER - LERCHENTHAL, Das truggebilde der Eingenen Gestalt, p. 76

(77) - المرجع نفسه، ص 147.

(78) - جان بول سارتر - ملاحظة ذاتيّة غير منشورة.

(79) STRAUS, Vom sinn der Sinne p. 290

(80) مرجع مذكور MINKOWSKI, Le problème des hallucinations... p. 67

(81) - المرجع نفسه، ص 68.

(82) المرجع المذكور ص 288، STRAUS

(83) - المرجع نفسه - إن المريض «يعيش في افق منظره الذي تسيطر عليه انطباعات ثابتة، بلا سببٍ وبلا أساسٍ، وهي لا تنخرط في النظام الشموليّ لعالم الاشياء وفي علاقات المعنى الشاملة للغة. فالاشياء التي يعيُّنها المرضى باسمائها التي هي مالوفةٌ لدينا ليست مع ذلك بالنسبة لهم الاشياء نفسها كما بالنسبة لنا. إنهم لم يحفظوا ولم يُدخلوا في مناظرهم إلاّ حطام عالمنا، وحتى هذه البقايا لم تبقَ على ما كانت عليه كاجزاءٍ من كلٍّ». إن أشياء الفصاميّ جامدةٌ وغير متحركةٍ، وأشياء الهاذي بالعكس اكثر تعبيراً وحيويّةً من اشيائنا. «إذا تطور المرض يكشف انفصال الافكار وزوال الكلام عن فقدان الفضاء الجغرافيّ، وبلادة المشاعر تكشف عن فقر المنظور». (STRAUSS، المرجع المذكور، ص 291).

(84) - الهلاس يقول KLAGES يفترض Verminderung des Ausdrucksgehaltes der äuszeren Erscheinungswelt, مذكور عند SCHORSCH, Zur theorie der Halluzinationen p. 71

(85) Urdoxa أو Urglaube عند هوسيرل

(86) PIAGET, La représetation du monde chez l'enfant p. 69 et suiv...

الفصل الرابع

الآخرُ والعالَم الإنسانيّ

أنا ملقىً في طبيعة والطبيعة لا تظهر فقط خارجاً عني، في الأشياء بلا تاريخ، فهي تُرى في مركز الذاتيّة. إن القرارات النظريّة والعمليّة للحياة الشخصيّة تستطيع بالفعل أن تلتقط عن بُعدٍ ماضيً ومستقبلي وتعطي لماضيً مع كلّ الصِدَف التي يخضع لها معنىً محدداً وذلك بإتباعه بمستقبل معين الذي نقول عنه على أي حال بأنه كان تحضيراً له، وبإدخال التأريخيّة في حياتي: هذا النظام يتضمّن دائماً شيئاً مصطنعاً. إنني في الوقت الراهن أستطيع أن أفهم سنواتي الخمس والعشرين الأولى على أنها طفولة امتدت يجب أن يليها فطامٌ صعبٌ للوصول أخيراً إلى الاستقلال الذاتيّ. إذا عدت إلى تلك السنوات كما عشتها وكما أحملها في ذاتي، فإن سعادتها تأبى أن تفسّر بالجوّ المحمّي للوسط العائليّ، أن العالم كان أجمل والأشياء هي كانت أكثر سحراً ولا أستطيع أبداً أن اكون متأكّداً بأنني سوف أفهم ماضيً أفضل مما كان يفهم ذاته عندما عشته، كما أنني لا أستطيع أن أمنع احتجاجه، إن التأويل الذي أعطيه له الآن مرتبطٌ بثقتي بالتحليل النفسيّ؛ وغداً مع تجربةٍ أكبر ونباهة أكثر، سوف افهمه بشكلٍ مختلفٍ وبالتالي سأبني ماضيً بشكلٍ مختلفٍ. على كل حال سوف أقوم بتأويل تأويلاتي الحاضرة، وسوف أكشف فيها المحتوى الكامن، ومن أجل تقدير قيمة الحقيقة أخيراً، سيكون عليّ أن آخذ بالاعتبار هذه الاكتشافات. إن تأثيراتي على الماضي وعلى المستقبل منزلقة، إن امتلاك زمني من قِبَلي يُدْفَع على الدوام حتى اللحظة التي قد أفهم نفسي فيها كليّاً، وهذه اللحظة لا يمكن أن تحدث، لأنها ستكون أيضاً لحظةً مُحاطةً بأفقٍ مستقبليٍّ وقد تحتاج بدورها إلى تطوراتٍ لتكون مفهومةً. إن حياتي الإرادية والعقليّة تعرف ذاتها إذن على أنها تمتزج بقوةٍ أخرى تمنعها من أن تتكامل وتسبغ دوماً عليها شكل المخطط أو المشروع. فالزمن الطبيعيّ هو دوماً هنا. إن تعالي لحظات الزمن يؤسّس لعقلانيّة تاريخي ويكبحها في الوقت نفسه: فهو يؤسّس لها لأنه يفتح أمامي مستقبلاً جديداً تماماً حيث أستطيع أن أفكر حول ما يوجد من ظلام في حاضري، وهو يكبحها، لأنني من هذا المستقبل لن أستطيع أبداً التقاط الحاضر الذي أعيشه بيقينٍ قاطعٍ، وهكذا فالمُعاش لا يمكن أبداً أن يكون قابلاً للفهم بشكلٍ كاملٍ، فما أفهمه لا يلتحق أبداً وبدقّةٍ

بحياتي، وفي النهاية لستُ متّحداً بذاتي. هذا هو مصير الكائن الذي ولد، أي الذي أعطي لنفسه، مرةً واحدةً وعلى الدوام، وكأنه شيءٌ ما يجب فهمه. وبما أن الزمن الطبيعيّ يبقى في مركزٍ تاريخيٍّ، فإنني أيضاً أرى نفسي مُحاطاً به. إذا كانت سنواتي الأولى هي ورائي أشبه بالأرض المجهولة، فهذا ليس بسبب العجز الفجائيّ للذاكرة ولا بسبب النقص في إكمال الاستكشاف: لا يوجد شيءٌ لمعرفته في هذه الأراضي غيرل المستكشفة. مثلاً، في الحياة داخل الرحم لم يُدْرَك شيءٌ، لذلك لا يوجد شيءٌ لتذكّره. لم يحدث شيءٌ سوى رسم لأنا طبيعيّةٍ ولزمنٍ طبيعي. هذه الحياة السّريّة ليست سوى الحدّ للتوزع الزمنيّ الذي يهدّد دائماً الحاضر التاريخيّ. فلكي أخمِّن هذا الوجود الذي لا شكل له ويسبق تاريخي وسوف يختمه، فليس عليّ إلاّ أن أنظر في ذاتي هذا الزمن الذي يعمل وحده والذي تستخدمه حياتي الشخصيّة دون أن تحجبه تماماً. فلأنني محمولٌ في الوجود الشخصيّ من قِبَل زمنٍ لا أكوِّنه، فإن جميع إدراكاتي تتخايل على عمقٍ من الطبيعة. فبينما أنا أدرك، وحتى بلا أيّة معرفةٍ للشروط العضويّة لإدراكي، أعي بأنني أدمج فيّ أنواعاً من الوعي الحالم والموزّع، البصر، والسمع واللمس، مع حقولها التي تسبقها وتبقى غريبةً على حياتي الشخصيّة. فالموضوع الطبيعيّ هو الأثر لهذا الوجود المُعمّم. وكلٌّ موضوعٍ يكون أولاً، إلى حدٍّ معيّنٍ، موضوعاً طبيعيّاً، ويكون مصنوعاً من الألوان والصفات اللمسيّة والصوتيّة، إذا كان يريد أن يصبح قادراً على الدخول في حياتي.

وكما أن الطبيعة تتغلغل حتى مركز حياتي الشخصيّة وتتشابك بها، كذلك تنزل التصرفات في الطبيعة وتترسّب فيها على شكل عالمٍ ثقافيّ. فأنا لا أملك فقط عالماً ماديّاً ولا أعيش فقط في وسط الأرض والهواء والماء، فأنا محاطٌ بالطرقات والمزروعات والقرى والشوارع والكنائس والأدوات المنزليّة، جرس المنزل، الملعقة، الغليون. كلُّ شيءٍ من هذه الأشياء يحمل في جوفه طابع الفعل الإنسانيّ الذي يخدمه. كلٌّ واحدٍ ينشر جواً من الإنسانيّة قد يكون قليل التحديد، إذا كان يتعلّق مثلاً ببعض آثار الأقدام على الرمل، أو بالعكس يكون محدّداً جداً، إذا زرت جميع جوانب المنزل الذي أُخلي لتوِّه. ولكن إذا لم يكن غريباً أن ترسُّب الوظائف الحواسيّة والإدراكيّة أمامها عالماً طبيعيّاً لأنها وظائف ما قبل شخصيّة، فإننا يمكن أن نتعجّب من أن تترسب الأفعال العفويّة التي نظّم بها الإنسان حياته، في الخارج وتقود فيه الوجود الخفيّ للأشياء. إن الحضارة التي أشارك فيها توجد بالنسبة لي بديهيّاً في الأدوات التي تنشئها. إذا كان الأمر يتعلّق بحضارةٍ مجهولةٍ أو أجنبيّةٍ، فهناك أشكال متعدّدةٌ من الكينونة أو العيش يمكن أن تُطرح حول الآثار والأدوات المحطمة التي أجدها أو حول المناظر التي أستعرضها. إن العالم الثقافيّ غامضٌ، ولكنه حاضرٌ مسبقاً. يوجد هنا مجتمعٌ تجب معرفته. هناك روحٌ موضوعيٌّ يسكن الآثار والمناظر. كيف يكون ذلك ممكناً؟. في الموضوع الثقافيّ أشعر بالوجود القريب للآخر تحت ستار من السريّة؟. يُستخدم الغليون للتدخين، وتُستخدم الملعقة للأكل ويُستخدم الجرس للاستدعاء، إن حضور العالم الثقافيّ قد يتأكّد من خلال إدراك فعلٍ إنسانيٍّ وإدراك إنسانٍ آخر، كيف يمكن لفعلٍ إنسانيٍّ أو لفكر إنسانيٍّ أن يُلتقط في صيغة المجهول «on»، لأنه مبدئيّاً عمليّةٌ بصيغة المتكلّم لا تنفصل عن الأنا؟. من السهل أن نجيب بأن الضمير غير المحدّد ليس هنا سوى صيغةٍ مبهمةٍ لتعيين تعدُّدٍ من الأنا أو لتعيين انا بشكلٍ

عامّ. عندي، كما يقال، تجربةٌ لوسيطٍ ثقافيٍّ معيّنٍ وتصرفاتٍ تتوافق معه؛ وأمام آثار حضارةٍ معيّنةٍ زالت، أتصور بالمقاربة نوع البشر الذي عاش فيها. ولكن يجب أولاً معرفة كيف أستطيع أن أمتلك تجربة عالمي الثقافيّ الخاص وتجربة حضارتي. هناك جوابٌ آخر بأنني أرى الناس الآخرين حولي يصنعون الأدوات التي تحيط بي ولها استعمالٌ معيّنٌ، وبأنني أفسّر سلوكهم بالمقاربة مع سلوكي وبتجربتي الخاصة التي تعلّمني معنى وغاية الحركات المُدْرَكة. وفي نهاية المطاف تصبح أفعال الآخرين مفهومةً دائماً بواسطة أفعالي؛ وصيغة المجهول «on» أو «النحن» تصبح مفهومةً من قِبَل الأنا. ولكن المسألة هي بالضبط هنا: كيف يمكن لكلمة أنا أن توضع بصيغة الجمع، كيف يمكن أن تشكّل فكرةً عامةً عن الأنا، وكيف أستطيع أن أتكلّم عن أنا أخرى غير أناي، كيف يمكنني أن أعرف بأنه توجد أنوات أخرى، كيف يستطيع الوعي، الذي هو مبدئياً كمعرفةٍ لذاته موجود في مجال الأنا، أن يُلتقط في مجال الأنت، ومن خلال ذلك في عالم النحن بصيغة المجهول on؟. إن أول الأشياء الثقافيّة، وهو الذي به توجد جميعها، هو جسد الآخر كحاملٍ لسلوكٍ. أكان الأمر يتعلّق بالآثار القديمة أو بجسد الآخر، فالمسألة هي في معرفة كيف يستطيع شيءٌ معيَّنٌ في الفضاء أن يصبح الأثر المتكلّم لوجودٍ معيَّنٍ، وبالمقابل كيف يستطيع قصدٌ معيَّنٌ وفكرةٌ معيَّنةٌ ومشروعٌ معيَّنٌ أن ينفصل عن الذات الشخصيّة ويصبح مرئيّاً خارجاً عنها في جسدها، وفي الوسط الذي تبنيه. إن تكوين الآخر لا يوضح تماماً تكوين المجتمع الذي ليس هو وجودٌ بإثنين ولا حتى بثلاثة، ولكنه وجودٌ مشتركٌ (تعايش) لأعداد غير محدَّدةٍ من الوعي. إلاّ أن تحليل إدراك الآخر يلاقي صعوبةً مبدئيّةً يطرحها العالم الثقافيّ، لأنه يجب أن يحلّ مفارقة الوعي المرئيّ من الخارج، والفكرة المقيمة في الخارج التي هي في نظري مستترة وليس لها ذات.

إن ما قلناه عن الجسد يقدّم إلى هذه المشكلة بدايةَ حلٍّ. إن وجود الآخر يشكّل صعوبةً وفضيحةً بالنسبة للفكر الموضوعيّ. إذا كانت أحداث العالم، وفق كلمة لاشولييه Lachelier، تشابكاً من الخصائص العامة وتوجد عند تقاطع العلاقات الوظيفيّة التي تسمح مبدئيّاً بإكمال تحليلها، وإذا كان الجسد حقيقةً مقاطعةً من العالم، وإذا كان ذلك الشيء الذي يحدثني عنه عالم الأحياء، وهذا الترابط للمسارات التي أجد تحليلها في مؤلفات علم الفيزيولوجيا، وهذا التجُمع من الأعضاء الذي أجد وصفه في رسومات علم الشراحة، عندها لن تكون تجربتي أكثر من مواجهةٍ مباشرةٍ بين وعيٍ عارٍ ومنظومة من الترابطات الموضوعيّة التي يفكر بها. فجسد الآخر مثل جسدي الذاتيّ ليس مسكوناً، إنه موضوع أمام الوعي الذي يعقله ويكوّنه. فالناس وأنا ككائنٍ تجريبيٍّ لسنا سوى آلياتٍ تتحرّك بدافع كبّاسٍ معيّنٍ، فالذات الحقيقيّة ليس لها ثاني، وهذا الوعي الذي قد يختبىء في قطعةٍ من اللحم والدم هو أكثر الصفات الخفيّة غرابةً، ووعيي، المُشارك بامتداد ما يمكن أن يكون بالنسبة لي مرتبطاً بنظام التجربة بكامله، لا يستطيع أن يلتقي وعياً آخر قد يُظهر على الفور في العالم العمق الخلفيّ، المجهولَ من قِبَلي، لظواهره الخاصة. هنا نمطان للكينونة لا ثالث لهما: الكائن في ذاته وهي كينونة الأشياء المعروضة في الفضاء، والكائن لذاته وهي كينونة الوعي. إلاّ أن الآخر قد يكون أمامي كائناً في ذاته مع أنه قد يوجد في ذاته ويتطلّب مني لكي يُدرَك عمليّةً متناقضةً، لأنني يجب في الوقت نفسه أن أميّزه

عن ذاتي، أي أضعه في عالم الأشياء، وأفكّر به كوعي أي كهذا النوع من الكينونة بلا خارج وبلا أجزاءٍ والتي ليس لي مدخلٌ عليها لأنها أنا ولأن الّذي يُفكّر والذي يُفكَّر به يذوبان فيها. لا مكان إذن للآخر ولا لأعداد من الوعي في الفكر الموضوعيّ. إذا كوّنت العالم فإنني لا أستطيع أن أفكر بوعيٍ آخرٍ، لأن على هذا الوعي أيضاً أن يكوِّنه، وعلى الأقلّ تجاه هذه الرؤية الأخرى على العالم، قد لا أكون مكوِّناً. حتى ولو نجحت بالتفكير بوعيٍ آخرٍ كمكوِّن للعالم، عندها أكون أيضاً أنا من يكوِّنه على هذا النحو، ومن جديدٍ أصبح وحديَ المكوِّن. ولكننا قد تعلّمنا بأن نشكك في الفكر الموضوعيّ، واتصلنا، في ما دون التصورات العلميّة للعالم والجسد، بتجربةٍ معيّنةٍ للجسد وللعالم لا تنجح هذه التصورات باستيعابها. فجسدي والعالم لن يعودا شيئين مترابطين الواحد بالآخر بعلاقاتٍ وظيفيّةٍ من النوع الذي يقيمه علم الفيزياء. ومنظومة التجربة التي يتصلان داخلها لا تعود منبسطةً أمامي ومخترقةً بوعيٍ مكوِّنٍ. أملك العالم كفردٍ غير مكتملٍ من خلال جسدي كقوةٍ من هذا العالم، وأملك موقع الأشياء من خلال موقع جسدي أو بالعكس موقعَ جسدي من خلال موقع الأشياء، ليس ذلك في عمليّة احتواءٍ منطقيٍّ وكما نحدّد حجماً مجهولاً بواسطة علاقاتٍ موضوعيّة مع أحجام أخرى معيّنةٍ، بل في احتواءٍ حقيقيٍّ ولأن جسدي هو حركةٌ نحو العالم، والعالم هو نقطة ارتكاز لجسدي. إن مثال الفكر الموضوعيّ - منظومة التجربة كحزمةٍ من الترابطات الفيزيائيّة - الرياضيّة - يرتكز على إدراكي للعالم كفردٍ متوافقٍ مع ذاته، وعندما يحاول العلم إدخال جسدي في علاقات العالم الموضوعيّ، فهذا يعني أنه يحاول على طريقته أن يعبِّر عن التحام جسدي الظواهري على الجسد الأوّليّ. في الوقت الذي ينسحب فيه الجسد من العالم الموضوعيّ ويأتي ليشكل بين الذات المحضة والموضوع نوعاً ثالثاً من الكينونة، فإن الذات عندها تفقد طهارتها وشفافيّتها. هناك أشياء أمامي، ترسم على شبكيّتي انعكاساً معيّناً عنها فأدركها. لن تكون هناك مسألةٌ في تصوراتي الفيزيولوجيّة للظاهرة لعزل الصور الشبكيّة وانعكاساتها الدماغيّة من الحقل الشامل الحاليّ المفترض الذي فيه تظهر. فالحدثُ الفيزيولوجيّ ليس إلاّ الرسم المجرّد للحدث الإدراكيّ[1]. وأكثر من ذلك أننا لا نستطيع أن نحقّق تحت اسم الصور النفسيّة رؤيات منظوريّة متقطّعة قد تتوافق مع الصور الشبكيّة المتتالية، ولا نستطيع أخيراً أن ندخل «تفتيشاً للعقل» كي يرمّم الشيء في ما يتعدّى المنظورات المشوَّهة. علينا أن نتصوّر المنظورات ووجهة النظر وكأنها انخراطنا في العالم - الفرد والإدراك كأنه انخراطنا في الأشياء وليس كتكوين للشيء الصحيح. فالوعي يكتشف في ذاته مع الحقول الحواسيّة ومع العالم كحقلٍ لكلّ الحقول، كثافة الماضي الأصليّ. إذا عبّرتُ عن هذا الانخراط لوعيي في جسده وفي عالمه فإدراك الآخر وتعدُّد أشكال الوعي لا تعود تشكّل صعوبةً. إذا بدت الذات المُدرِكة، بالنسبة لي أنا الذي أفكّر حول الإدراك، مجرّدةً من التركيب الأوّلي تجاه العالم وجارّةً وراءها هذا الشيء الجسديّ الذي بدونه قد لا توجد بالنسبة لها أشياءٌ أخرى، لماذا بالمقابل لا تكون الأجساد الأخرى التي أدركها مسكونةً بوعيٍ في كلٍّ منها؟. إذا كان وعيي يملك جسداً لماذا لا يملك كلُّ جسدٍ من الأجساد الأخرى وعيه؟. هذا يفترض بالطبع تحوُّلاً عميقاً في مفهوم الجسد وفي مفهوم الوعي. في ما يتعلّق بالجسد، وحتى جسد الآخر علينا أن نتعلّم تمييزه عن الجسد الموضوعيّ كما تصفه كتب الفيزيولوجيا.

هذا الجسد ليس هو الذي يمكن أن يسكنه الوعي. علينا، في الأجساد المرئيّة، أن نُعيد التقاط التصرفات التي ترتسم فيها وتظهر فيها ولكنها ليست حقاً محتواةً من قِبَلها[2]. إننا لا نستطيع أبداً أن نفهم كيف تستطيع الدلالة والقصديّة أن تسكنا أبنيةً من الجُزَيْئات وكِتَلاً من الخلايا، بهذا تبدو النظريّة الديكارتيّة على حقٍّ. ولكن أليست المسألة مشروعاً بالغ التعقيد. إن المسألة هي فقط في التعرُّف على أن الجسد، كبناءٍ كيميائيٍّ أو تجميعٍ من الأنسجة، يتكوّن بشكلٍ إفقاري انطلاقاً من ظاهرةٍ أوّليّةٍ للجسد ـ بالنسبة ـ لنا، لجسد التجربة الإنسانيّة أو للجسد المُدْرَك الذي يشحنه الفكر الموضوعيّ، ولكن ليس له أن يسلِّم بأن تحليله قد اكتمل. في ما يتعلّق بالوعي، علينا أن نتصوره ليس كوعيٍ مكوِّنٍ وكمحض كائنٍ ـ لذاته، بل كوعيٍ إدراكيّ، كفاعلٍ لسلوكٍ معيّنٍ، ككائنٍ في العالم أو وجودٍ، لأن بهذا الشكل فقط يستطيع الآخر أن يظهر في قمة جسده الظواهريّ ويتلقى نوعاً من «المكانيّة». بهذه الأحوال تختفي تعارضات الفكر الموضوعيّ. بالتفكير الظواهريّ أجد الرؤية، ليس «كفكرة الرؤية» وفق عبارة ديكارت، بل كنظرةٍ لها تأثيرٌ على عالمٍ مرئيٍّ، من أجل ذلك يمكن أن يوجد بالنسبة لي نظر للآخر، هذه الأداة المعبِّرة التي ندعوها وجهاً يمكن أن تحمل وجوداً مثل وجودي وهي محمولةٌ من قِبَل الجهاز العارف الذي هو جسدي. عندما أستدير نحو إدراكي وأمرّ من الإدراك المباشر إلى فكرة هذا الإدراك وأعيد إنجازه من جديد، أجد فكرةً أقدم مني تنشط في أعضائي الإدراكيّة التي ليست سوى أثر لهذه الفكرة. إنني بهذه الطريقة نفسها أفهم الآخر. هنا أيضاً ليس لي سوى أثرٍ للوعي الذي يفلت مني في راهنيّته، وعندما يلتقي نظري بنظرٍ آخر أُجدد إنجاز الوجود الخارجيّ في نوعٍ من التفكير. لا يوجد هنا شيءٌ من قبيل «البرهان بالمماثلة». لقد أشار شيلر إلى ذلك قائلاً إن البرهان بالمماثلة يفترض مسبقاً ما يجب عليه أن يفسّره. فالوعي الآخر لا يمكن استنتاجه إلاّ إذا قورنت وعُيِّنت التعبيرات الانفعاليّة للآخر وتعبيراتي، وإذا جرى الاعتراف بالترابط الدقيق بين إيماءاتي و«وقائعي النفسيّة». ولكن إدراك الآخر يسبق مثل هذه الملاحظت ويجعلها ممكنة، فهي ليست مكوِّنة له. فالطفل البالغ من العمر خمسة عشر شهراً يفتح فمه إذا أخذت أحد أصابعه بين أسناني متظاهراً بأنني أعضّه. ومع ذلك لم ينظر إلى وجهه أبداً في المرآة، وأسنانه لا تشبه أسناني؛ إنما فمه وأسنانه كما يشعر بهما من الداخل هي بالنسبة له جهازاً للعضّ، كذلك فإن فكّي كما يراه من الخارج هو بالنسبة له قادر على تحقيق الغاية نفسها. «فالعضّ» بالنسبة له يكتسب فوراً دلالةً ذاتيّةً متبادلة. فهو يدرك مقاصده في جسده، وجسدي مع جسده، ومن هنا يدرك مقاصدي في جسده. إن الارتباطات المُلاحظة بين إيماءاتي وإيماءات الآخر، بين مقاصدي وإيماءاتي، تستطيع أن تقدّم معطيات لمعرفة الآخر معرفةً منهجيّةً عندما يفشل الإدراك المباشر، ولكنها لا تستطيع أن تعلّمني عن وجود الآخر. فبين وعيي وجسدي كما أعيشه، بين هذا الجسد الظواهريّ وجسد الآخر كما أراه من الخارج، توجد علاقةٌ داخليّةٌ تُظهر الآخر وكأنه اكتمال للمنظومة. إن بداهة الآخر ممكنة لأنني لست شفافاً لذاتي ولأن ذاتيّتي تجرّ وراءها جسدها. لقد قلنا سابقاً: باعتبار أن الآخر يقيم في العالم وأنه مرئيٌّ فيه ويشكّل جزءاً من حقلي، فإنه لن يكون أبداً أنا Ego بالمعنى الذي أكون فيه أنا بالنسبة لنفسي. فلكي أفكّر به كأنا حقيقيّة عليّ أن أفكر ذاتي كأني مجرّد شيءٍ بالنسبة له،

وهذا ممنوعٌ عليّ من قِبَل المعرفة التي أملكها عن نفسي. ولكن إذا لم يكن جسد الآخر موضوعاً بالنسبة لي، ولا جسدي موضوعاً بالنسبة له، إذا كانا تصرفات، فإن موقف الآخر لا يحوّلني إلى مرتبة الموضوع في حقله، وإدراكي للآخر لا يحوله إلى مرتبة الموضوع في حقلي. فالآخر ليس أبداً بالتمام كائناً شخصيّاً، إذا كنت أنا ذاتي شخصاً بالمطلق وإذا كنت ألتقط ذاتي في بداهةٍ قاطعةٍ. ولكن إذا وجدتُ بالتفكير في ذاتي، مع الذات المُدْرِكة، ذاتاً سابقة للشخص معطاة لذاتها، وإذا بقيت إدراكاتي منحرفة عن المركز بالنسبة لي كمركزٍ للمبادرات والأحكام وإذا بقي العالم المُدْرَك في حالةٍ من الحياد، لا موضوعاً مؤكّداً، ولا حلماً معترفاً به كذلك، عندها لا يُعرض أمامي كلّ ما يظهر في العالم وسلوك الآخر يمكن أن يوجد فيه. هذا العالم يمكن أن يبقى غير منقسم بين إدراكي وإدراكه، فالأنا التي تُدرِك ليس لها امتيازٌ خاصٌ يجعل الأنا المُدْرَكة مستحيلة، فكلتاهما ليستا ذاتيّتين تنغلقان في تلازمهما، بل هما كائنان قد تجاوزهما عالمهما، وهما بالتالي لا تستطيع الواحدة أن تتجاوز الأخرى. إن تأكيد الوعي الأجنبي ذاته في مواجهة وعيي قد يجعل على الفور من تجربتي مشهداً خصوصيّاً لأنها لن تعود تعايشاً مع الكائن. إن كوجيتو الآخر يجرّد الكوجيتو خاصتي من أيّة قيمةٍ ويجعلني أفقد الثقة التي كانت لي في الوحدة للوصول إلى الكائن الوحيد الذي يمكن تصوره بالنسبة لي، إلى الكائن كما يُستهدف ويتكوّن من قِبَلي. ولكننا تعلّمنا في الإدراك الفرديّ أن لا نحقق نظراتنا المنظوريّة الواحدة بمعزلٍ عن الأخرى؛ إننا نعلم بأنها تنزلق الواحدة في الأخرى ويجري التقاطهما داخل الشيء. كذلك علينا أن نتعلّم إيجاد اتصال اشكال الوعي داخل العالم ذاته. في الحقيقة ليس الآخر محبوساً في منظوري عن العالم، لأن هذا المنظور ذاته ليست له حدودٌ محدّدة، ولأنه ينزلق تلقائيّاً في منظور الآخر وكليهما يُلْتقطان سويّةً في عالمٍ واحدٍ نشارك فيه جميعنا كذواتٍ مجهولة (أو مُغْفَلَة) للإدراك.

باعتبار أن لي وظائف حواسيّةً وحقلاً بصريّاً وسمعيّاً ولمسيّاً، فإنني بذلك أتصل بالآخرين المعتبرين هم أيضاً كذوات نفس ـ فيزيائيّة ـ يقع نظري على جسدٍ حيٍّ في حالة الفعل، عندها تتلقى الأشياء التي تحيط به طبقة جديدة من الدلالة: إنها ليست فقط ما أستطيع أنا ذاتي أن أفعل بها، فهي ما سوف يفعل بها هذا السلوك. حول الجسد المُدْرَك تخلق زوبعة حيث ينجذب جسدي أو كأنه يُمتصّ: في هذه الحالة لا يعود فقط ملكي ولا يعود فقط حاضراً لي، فهو حاضر لفلان، لهذا السلوك الآخر الذي يبدأ بالارتسام فيه. والجسد الآخر لم يعد مجرّد جزء من عالمٍ، وإنما مكان إعدادٍ معيّنٍ وكنظرةٍ معيّنةٍ للعالم. يجري هناك علاجٌ معيّنٌ للأشياء التي هي حتى الآن أشيائي. البعض يستخدم أشيائي المألوفة. ولكنه من يكون؟ أقول إنه آخر هو أنا ذاتيّةٌ ثانيةٌ وهذا ما أعرفه أولاً لأن هذا الجسد الحيّ له البنية نفسها التي لجسدي. أشعر بجسدي كقوةٍ لتصرفاتٍ معيّنةٍ ولعالمٍ معيّنٍ، لست معطىً لذاتي إلاّ كتأثيرٍ معيّنٍ على العالم؛ ولكن إن جسدي هو بالضبط الذي يدرك جسد الآخر ويجد فيه كامتدادٍ عجيبٍ لمقاصده الخاصة، شكلاً مألوفاً لمعاملة العالم؛ وبعد اليوم، وبما أن أجزاء جسدي تشكّل مجتمعةً منظومةً، فإن جسد الآخر وجسدي هما كلٌّ واحدٌ، وجه وخلفيّة الظاهرة الواحدة والوجود الخفيّ الذي يُعْتَبَرُ جسدي أثراً له في كلّ لحظةٍ يسكن بعد اليوم هذين الجسدين معاً[3]. هذا لا

يجعل من الآخر إلاّ حياً آخر، ولا يجعل منه بعدُ إنساناً آخر. ولكن هذه الحياة الغريبة، مثل حياتي التي تتصل بها، هي حياة مفتوحة، فهي لا تُسْتَنْفَد في عددٍ معيّنٍ من الوظائف البيولوجيّة أو الحواسيّة. فهي تستولي على أشياء طبيعيّة وتحرفها عن معناها المباشر، وتبني لنفسها أدوات وآلات، وتنعكس في الوسط بأشياءٍ ثقافيّةٍ. فالطفل يجدها حوله عندما يولد وكأنها نيازك آتية من كوكبٍ آخرٍ. فهو يتملّكها ويتعلّم استخدامها كما يستخدمها الآخرون، لأن الصورة الجسديّة تؤمّن التطابق الفوري بين ما يراه يحدث وبين ما يفعله وبهذا تتحدد الأداة بتداولٍ يدويٍّ محدّدٍ والآخر كمركزٍ للفعل البشري. يوجد بشكلٍ خاصٍ موضوعٌ ثقافيٌّ سوف يلعب دوراً أساسياً في إدراك الآخر: هو اللغة. في تجربة الحوار تتكوّن بين الآخر وبيني أرضيةٌ مشتركةٌ، فكري وفكره لا يشكّلان سوى نسيجٍ واحدٍ، أقوالي وأقوال محدّثي يجري استدعاؤها وفق حالة النقاش، فهي تدخل في عمليّةٍ مشتركةٍ لم يخلقها أي واحدٍ منا. يوجد هنا كائن في اثنين، والآخر لا يعود هنا بالنسبة لي مجرّد سلوكٍ بسيطٍ في حقلي المتعالي، ولا أنا بالأحرى في حقله، نحن الواحد بالنسبة للآخر متعاونان في تبادلٍ تام، فمنظوراتنا تنزلق الواحد في الآخر ونتشارك في الوجود عبر عالمٍ واحدٍ. في الحوار الحاضر، أتحرر من ذاتي. فأفكار الآخر هي بالفعل أفكاره، لست أنا الذي كوّنها، بالرغم من أنني التقطها فور ولادتها أو أنني أستبقها، حتى إن الاعتراض الذي يبديه محدّثي ينتزعني من الأفكار التي لم أكن أعرف امتلاكها، بحيث إنه إذا أعرته أفكاراً فإنه يجعلني أفكر بالمقابل. وبعد فترةٍ، عندما أنسحب من الحوار وأتذكّره أستطيع أن أدمجه في حياتي وأجعل منه حدثاً في تاريخي الخاص، والآخر يدخل في غيابه، أو بالقدر الذي يبقى فيه حاضراً، وأشعر به وكأنه تهديدٌ بالنسبة لي. فإدراك الآخر وعالم ما بين الذاتيّات لا يشكّلان مشكلة إلاّ للراشدين. فالطفل يعيش في عالمٍ يعتقده على الفور سهل المنال على جميع الذين يحيطون به، فهو ليس له أي وعي لذاته، ولاً بالتالي للآخرين كذاتيّاتٍ خاصةٍ، فهو لا يشكّ في أن نكون جميعاً ويكون هو ذاته مقتصراً على وجهة نظرٍ معيّنةٍ على العالم. من أجل ذلك لا يُخْضِع للنقد لا أفكاره التي يؤمن بها تِبَاعاً كلما عُرِضت ودون أن يحاول ربطها، كذلك لا يُخضع للنقد أقوالنا، فهو لا يملك علم وجهات النظر. فالناس بالنسبة له رؤوسٌ فارغةٌ مصوّبةٌ على عالمٍ واحدٍ بديهيٍّ حيث يجري كلُّ شيءٍ حتى الأحلام التي هي، كما يعتقد، في غرفته، وحتى الفكر، لأنه لا يتميّز عن الكلام. والآخرون بالنسبة له هم نظرات تتفحّص الأشياء، لهم وجودٌ ماديٌّ تقريباً، بحيث إن الطفل يتساءل لماذا لا تتكسر النظرات عندما تتقاطع[4]. يقول بياجيه Piaget بأن الولد ينجز الكوجيتو ويلتحق بالحقائق العقلانيّة حوالي سنّ الثانية عشرة. فهو يكتشف نفسه كوعيٍ محسوسٍ وكوعيٍ فكريٍّ، وكوجهة نظرٍ على العالم وكمدعوٍ إلى تجاوز وجهة النظر هذه وإلى بناء موضوعيّةٍ على مستوى الحكم. يقود بياجية الولد حتى سنّ العقل وكأن أفكار الراشد تكتفي بذاتها وترفع كلّ التناقضات. ولكن، في الواقع، يجب أن يكون الأولاد على حقٍّ بشكلٍ معيّنٍ ضد الراشدين أو ضد بياجيه وأن تبقى الأفكار البربريّة للعمر الأول كمكتسبٍ لا بدّ منه في ما دون أفكار سن الرشد، إذا كان يجب أن يكون للراشد عالمٌ فريدٌ في ما بين الذاتيّات. إن وعيي بأنني أبني حقيقةً موضوعيّةً قد لا يعطيني أبداً سوى حقيقةٍ موضوعيّةٍ بالنسبة لي، وأكبر مجهودٍ لديّ

لعدم التحيُّز لا يجعلني أتجاوز الذاتيّة كما يعبّر عن ذلك ديكارت جيداً في فرضيّة العبقري الماكر، إذا لم أكن أملك، في ما دون أحكامي، اليقين الأوّليّ لبلوغ الكائن بالذات، وإذا لم أكن، قبل اتخاذ أيّ موقفٍ إراديٍّ مُمَوْضَعاً سلفاً في عالم ما بين الذاتيّات إذا لم يكن العلم يستند إلى هذا الأصليّ. مع الكوجيتو يبدأ الصراع بين أشكال الوعي، كلٌ واحدٍ، كما يقول هيغل، يتابع موت الآخر. فلكي يمكن للصراع أن يبدأ، ولكي يستطيع كلُّ وعي أن يشكّك في الحضورات الغريبة التي يرفضها، يجب أن يكون لأشكال الوعي أرضيّة مشتركة وعليها أن تتذكّر تعايشها الهادىء في عالم الطفل.

ولكن هل هو فعلاً الآخر الذي نحصل عليه هكذا؟. إننا نغيّر مستوى الأنا والأنت في تجربةٍ يتعدّد فيها الأشخاص، وندخل اللاشخصيّ في وسط الذاتيّة، ونمحو الفردانيّة في المنظورات، ولكن في هذا الخليط العام ألم نلغِ مع الأنا Ego الأنا الآخر Alter Ego؟. لقد قلنا سابقاً بأن الواحد يمنع الآخر. وهما ليسا كذلك بالضبط إلاّ لأن لهما المطالب نفسها ولأن الأنا الآخر يتبع كلّ تغيّرات الأنا: إذا كانت الأنا التي تُدرك هي فعلاً أنا فإنها لا تستطيع أن تدرك أنا أخرى؛ وإذا كانت الذات التي تدرك مستترة، فإن الآخر ذاته الذي تدركه هو أيضاً مستتر، وعندما نريد، في هذا الوعي الجماعي، إظهار تعدّدية أشكال الوعي، فإننا سوف نجد من جديد الصعوبات التي كنا نعتقد بأننا تخلّصنا منها. إنني أدرك الآخر كسلوك، مثلاً أدرك حزن أو غضب الآخر في سلوكه، على وجهه وعلى يديه، دون أيّة استعارةٍ من التجربة «الداخليّة» للعذاب أو للغضب، لأن الحزن والغضب هما تنوعات للكائن في العالم، لا تنقسم بين الجسد والوعي وهي تطرح على سلوك الآخر المرئيّ في جسده الظواهريّ، كما تطرح على سلوكي الذاتي كما يتقدم إليّ. ولكن أخيراً، إن سلوك الآخر وحتى أقوال الآخر ليست الآخر، فحزن الآخر وغضبه ليس لهما أبداً المعنى نفسه بالنسبة له وبالنسبة لي. بالنسبة له، إنها وضعيّات مُعاشة، بالنسبة لي إنها وضعيات معروضة عليّ. وإذا استطعت بصداقتي أن أشارك في هذا الحزن أو هذا الغضب، فإنهما يبقيان حزن وغضب صديقي فلان: صديقي يتألم لأنه فقد زوجته أو يغضب لأن ساعته سرقت، وأنا أتألم لأن صديقي محزون وأغضب لأنه غضبان، فالوضعيتان لا تتراكمان. وإذا قمنا بإعداد مشروعٍ مشتركٍ، فهذا المشروع المشترك ليس مشروعاً واحداً وهو لا يُقدَّم بالأوجه نفسها إليّ وإلى صديقي، ونحن لا نتمسك به بالدرجة نفسها ولا بالشكل نفسه وذلك بسبب أن صديقي هو صديقي وأنا هو أنا. إن وعيينا وإن بُنيا من خلال وضعَيْنا الخاصَيْن وضعيّة مشتركة يتصلان بها، فإن كلَّ واحدٍ من عمق ذاتيّته يعكس هذا العالم «الفريد». إن صعوبات إدراك الآخر لا تعود كلها إلى الفكر الموضوعيّ، فهي لا تتوقف كلّها مع اكتشاف السلوك، أو بالأحرى إن الفكر الموضوعيّ وأُحادية الكوجيتو الذي هو نتيجة لها ليسا أوهاماً، إنهما ظاهرتان ذات ركيزةٍ ثابتةٍ علينا أن نبحث عنهما. إن النزاع بين الأنا والآخر لا يبدأ فقط عندما نحاول أن نفكر بالآخر ولا يزول إذا أعدنا دمج الفكر في الوعي اللانظري وبالحياة اللامنعكسة: فالصراع موجودٌ هنا إذا حاولت أن أعيش الآخر، مثلاً في عماوة التضحية. أعقد اتفاقاً مع الآخر وأقرّر أن أعيش في عالمٍ مشتركٍ حيث أترك إلى الآخر مكاناً مساوياً لمكاني، ولكن هذا العالم هو أيضاً مشروعي أناً وهنا رياء في الاعتقاد بأنني أريد الخير للآخر كما

لنفسي، لأن حتى هذا التعلّق بخير الآخر يأتي أيضاً مني. بدون تبادليّةٍ لا وجود لأنا الآخر لأن عالم الواحد يغلف عندها عالم الآخر ولأن الواحد يشعر مستلباً لصالح الآخر. هذا ما يحدث مع الزوجين حيث الحب ليس متساوياً من الجانبين: الواحد يلتزم بهذا الحب ويضع فيه كلّ حياته، والآخر يبقى حرّاً، هذا الحب ليس بالنسبة له إلاّ شكلاً مُحتَملاً للحياة. فالأول يشعر بهروب كينونته وجوهره في هذه الحريّة التي تبقى كاملةً أمامه. حتى الثاني إذا أراد بدوره، نظراً لإخلاصه لوعوده أو بسبب كرمه، أن يتحول إلى مصاف الظاهرة البسيطة في عالم الأول ويرى بعيني الآخر، فإنه يتوصل إلى ذلك أيضاً من خلال تمدّد حياته الخاصة وينكر إذن فرضيّة التعادل بين الآخر وبينه تلك الفرضيّة التي كان يريد تأكيدها كطرحٍ قائم. فالتعايش يجب على كلّ حال أن يُعاش من قِبَل كلّ واحدٍ. إذا لم نكن لا هذا الوعي المكوِّن ولاّ ذاك عندما نذهب إلى الاتصال وتلاقي العالم المشترك، فإننا نتساءل مَنْ يتصل ولِمَنْ يوجد هذا العالم. وإذا اتصل واحدٌ بواحدٍ آخر، وإذا لم يكن العالم المشترك في ذاته غير قابلٍ للتصور، وإذا كان يجب أن يوجد بالنسبة لنا اثنان، عندها يتحطم الاتصال من جديدٍ وكل واحدٍ منا يعمل في عالم خاص به كما يعمل لاعبا الشطرنج كل واحد على لعبة متميّزة، على مسافة مئة كيلومترٍ بين الواحد والآخر. حتى إن اللاعبَيْن يستطيعان أن يوصلا قراراتهما بالهاتف أو بالرسائل، مما يعني أنهما يشكّلان جزءاً من العالم نفسه. بالعكس ليس لي في الواقع أيّة أرضيّةٍ مشتركةٍ مع الآخر، فموقع الآخر مع عالمه وموقعي أنا مع عالمي يكوِّنان تعاقباً. عندما يُطرح الآخر ويلقي نظره عليّ ويدخلني بذلك في حقله فإنه بذلك ينزع مني جزءاً من كينونتي، وأفهم جيداً بأنني لا أستطيع أن أستعيد هذا الجزء إلاّ بعقد علاقاتٍ مع الآخر وجعله يعترف بي بحريّة، لأن حريتي تتطلب بالنسبة للآخرين الحريّة نفسها. ولكن يجب أولاً معرفة كيف استطعت أن أطرح الاخر. باعتبار أني ولدت، وأنني أملك جسداً وعالماً طبيعياً، أستطيع أن أجد في هذا العالم تصرفاتٍ أخرى يتشابك معها تصرفي، وهو ما شرحناه سابقاً، ولكن أيضاً باعتبار أني ولدت وأن وجودي يقوم بعمله، يعرف أنه معطىً لنفسه، فإنه يبقى دائماً دون الأفعال حيث يريد الانخراط، هذه الأفعال ليست على الدوام سوى أشكالٍ خاصةٍ به، وحالات خاصةٍ لعموميّته التي لا يمكن تجاوزها، هذا العمق من الوجود المعطى هو ما يلاحظه الكوجيتو: فكلّ تأكيدٍ وكلّ التزام، وحتى كلّ نقضٍ، وكلّ شكٍ يتّخذ مكاناً في حقل مفتوحٍ مسبقاً، ويشهد على ذات تلمس نفسها قبل الأفعال الخاصة التي فيها تفقد الصلة مع نفسها. هذه الذات الشاهدة على كلّ اتصالٍ فعليٍّ الذي بدونها لا يمكن أن يكون اتصالاً، يبدو أنها تمنع كلّ حلّ لمشكلة الآخر. توجد هنا وحدةٌ مُغلقةٌ Solipsisme مُعاشةٌ ليست قابلة للتجاوز، لا شك في أنني لا أشعر بأني مكوِّنٌ لا للعالم الطبيعيّ ولا للعالم الثقافيّ: ففي كلّ إدراكٍ وفي كلّ حكمٍ أُدخِل، إما وظائف حواسيّة، وإما تركيبات ثقافيّة هي الآن ليست لي. إن أفعالي الخاصة تتجاوزني من جميع الجهات وأغرق في العموميّة، ومع ذلك فأنا الذي به تُعاش هذه الأفعال، فمع إدراكي الأول ظهر كائنٌ شرهٌ لا يشبع يتملّك كلّ ما يستطيع أن يلاقيه، ولا شيء يمكن أن يعطى له ببساطة لأنه اقتطع من العالم حصّةً له ومنذ ذلك الحين يحمل في ذاته مشروعَ كلّ كائنٍ ممكنٍ، لأنه قد ترسّخ بشكلٍ نهائيٍّ في حقله التجاربي. إن عمومية الجسد لا تجعلنا نفهم كيف تستطيع الأنا

الحتميّة أن تُسْتَلب لصالح الآخر، لأن هذه العموميّة يجري تعويضها بالضبط بعموميّةٍ أخرى، هي عموميةٌ ذاتيّتي غير القابلة للاستلاب. كيف أتمكّن من إيجاد مثل هذا الحضور من الذات للذات في مكانٍ آخرٍ، في حقلي الإدراكي؟. هل نقول بأن وجود الآخر هو بالنسبة لي واقعٌ بسيط؟ ولكنه مع ذلك هو واقعٌ بالنسبة لي، يجب أن يكون في عداد إمكانيّاتي الخاصة، ويجب أن يُفهم أو يُعاش بشكلٍ معيّنٍ من قِبَلي ليصبح له قيمة باعتباره واقعاً.

لعدم قدرتنا على الحدّ من هذه الوحدة المُغلقة من الخارج، هل نحاول تجاوزها من الداخل؟. إنني لا أستطيع بلا شك أن أتعرَّف إلاّ على أنا Ego، ولكني كذاتٍ شموليّةٍ لا أعود أنا منتهية، وأصبح مُشاهداً محايداً، نكون أنا ذاتي ككائنٍ تجريبي والآخر أمامه على قدم المساواة، بدون أيّ امتياز لصالحي. فمن الوعي الذي أكتشفه بالتفكير والذي أمامه كلّ شيء يصبح موضوعاً، لا نستطيع القول بأنه أنا: إن أناي تنسبط أمامه مثل أيّ شيءٍ، وهو يكوِّنها ولا ينحبس فيها وهو يستطيع إذن بلا أيّة صعوبةٍ أن يكوِّن «أناتٍ» أخرى. في اللّه أستطيع أن أعي الآخر كما أعي نفسي وأحب الآخر كما أحب نفسي. - ولكن الذاتيّة التي اصطدمنا بها لا يمكن أن تسمى اللّه. إذا كشفني التفكير لنفسي كذاتٍ لا منتهيةٍ، فإنه يجب الاعتراف، عل الأقلّ على سبيل المظهر، بالجهل الذي كنت أحمله عن هذه الأنا التي هي أناي أكثر من أناي الحقيقيّة.

قد يُقال بأنني كنت أعلم ذلك، لأنني كنت أدرك الآخر ونفسي ولأن هذا الإدراك ليس ممكناً بالضبط إلاّ به. ولكن لو كنت أعلم ذلك مسبقا لاضحت كلّ كتب الفلسفة بلا فائدة. إن الحقيقة تحتاج إلى الكشف. إنها إذن تلك الأنا المنتهية والجاهلة التي اعترفت باللّه في ذاته بينما اللّه، في ما وراء الظواهر يفكر ذاته منذ الأبد. فمن هذا الظلّ يأتي النور العبثي ليضيء شيئاً ما ومن هنا من المستحيل قطعاً استيعاب الظلّ في النور، لا أستطيع أبداً التعرف على نفسي كإله بدون أن أنكر في الفرضيّة ما أريد تأكيده في الطرح. أستطيع أن أحب الآخر كنفسي في اللّه، ولكن يجب أيضاً ألاّ يأتي حبي للّه من نفسي، بل يجب أن يكون في الحقيقة، كما يقول سبينوزا، الحب الذي يحب اللّه فيه نفسهن من خلالي أنا. بحيث إنه في النهاية لا وجود لحب الآخر في أيّ مكانٍ ولا وجودٍ للآخر، بل هنا حبٌّ واحدٌ للذات ينعقد على نفسه في ما يتعدّى حياتنا، وهو لا يعنينا بشيءٍ ولا نستطيع أن نبلغه. إن حركة التفكير والحب التي تقود إلى اللّه تجعل اللّه الذي تريد أن تقود إليه مستحيلاً.

إننا نصل إذن إلى الوحدة المُغلقة وتظهر المشكلة الآن في كلّ صعوبتها. لست إلهاً، وليس لي سوى تطلّعٍ نحو الألوهة. إنني أفلت من ايّ التزام وأتجاوز الآخر باعتبار أن كلّ وضعيّة وكلّ آخر يجب أن يُعاش من قِبَلي ليصبح كائناً في نظري. ومع ذلك فإن للآخر بالسنبة لي معنى النظرة الأولى على الأقلّ. عليّ أن أتعامل مع آلهةٍ آخرين كالآلهة في نظام تعدُّد الآلهة، أو أيضاً كإله أرسطو أمحور العالم الذي لا أخلقه. فاشكال الوعي تكشف عن مهزلة الوحدة المُغلقة على مجموعةٍ، هذا هو الوضع الذي يجب فهمه. فبما أننا نعيش هذا الوضع يجب أن تكون هناك وسيلةٌ لابرازه. فالوحدة والاتصال يجب ألاّ يكونا عنصرين متناوبين، بل لحظتان في ظاهرةٍ واحدةٍ، لأن الآخر في الواقع، يوجد بالنسبة لي. يجب أن نقول عن تجربة الآخر ما قلناه سابقاً عن التفكير التأملي: بأن موضوعه لا يمكن أن يفلت منه إطلاقاً لأننا لا نملك مفهوم

الموضوع إلاّ به. ويجب على التفكير التأمليّ (الانعكاسيّ) أن يعطي بشكلٍ معيّنٍ اللامنعكس، لأننا، خلاف ذلك، لا نعود نملك شيئاً لمواجهته وقد لا يصبح مشكلةً بالنسبة لنا، كذلك يجب على تجربتي أن تعطيني بشكلٍ معيّنٍ الآخر، لأنها إذا لم تفعل ذلك فقد لا أتكلم حتى عن الوِحدة وقد لا أستطيع حتى أن أعلن الآخر بأنه متعذِّرٌ بلوغه. فما هو معطىً وصحيحٌ بشكلٍ أوّليّ هو التفكير المنفتح على اللامنعكس، الاستعادة الانعكاسيّة للّامنعكس، ـ وكذلك هو توجّه تجربتي نحو آخر وجوده لا ريب فيه في أفق حياتي، حتى عندما تكون معرفتي له غير كاملةٍ. فبين المشكلتين هناك أكثر من تماثلٍ غامضٍ، فالمطلوب هنا وهناك أن نعرف كيف أستطيع أن أُحدث اختراقاً خارج ذاتي وأعيش اللّامنعكس كما هو. كيف إذن أستطيع، أنا الذي أدرك، والذي، من هذا الإدراك، أؤكد نفسي كذاتٍ شموليّةٍ، أن أدرك آخر ينزع مني في الحال هذه الشموليّة؟. فالظاهرة المركزيّة التي هي في الوقت نفسه أساس ذاتيّتي وتعاليّ نحو الآخر، تقوم على أنني مُعطىً لنفسي. أنا معطىً، يعني أنني مموضَعٌ وملتزمٌ سلفاً في عالمٍ ماديٍّ واجتماعيّ، ـ أنا معطىً لنفسي، يعني أن هذا الوضع لا يخفى عليّ أبداً، وهو ليس أبداً من حولي كضرورةٍ غريبةٍ ولست أبداً منحبساً فيه فعليّاً كشيءٍ في علبة. إن حريتي، القدرة الأساسيّة التي أملكها بأنني فاعل (ذات) لجميع تجاربي، ليست متميّزةً عن انخراطي في العالم. إنه مصيرٌ بالنسبة لي أن أكون حرّاً وأن لا أستطيع التحول إلى أي شيءٍ مما أعيشه، وأن أحتفظ تجاه أيّ وضعٍ قائمٍ بمَلَكة التراجع، وهذا المصير قد ترسّخ في اللحظة التي انفتح فيها حقلي المتعالي ووُلدتُ لرؤيةٍ ومعرفةٍ وقُذِفْتُ إلى العالم. فضدّ العالم الاجتماعي أستطيع دائماً استخدام طبيعتي المحسوسة، وإقفال عيني وفمي وأذني والعيش كغريبٍ في المجتمع، ومعاملة الآخر والاحتفالات والآثار كمجرّد ترتيباتٍ في الألوان والنور، وتجريدها من دلالتها الإنسانيّة. وضدّ العالم الطبيعيّ أستطيع دائماً أن ألجأ إلى الطبيعة المفكِّرة وأشكك في كلّ إدراكٍ مُتّخذٍ على حدةٍ. إن حقيقة الوِحدة المُغلقة تكمن هنا. فكلّ تجربةٍ تظهر لي على الدوام كخصوصيّةٍ لا تستنفد عموميّة كينونتي، وأملك دائماً، كما يقول مالبرانش، حركةً للذهاب إلى أبعد من ذلك. ولكنني لا أستطيع التهرب من الكائن إلاّ في الكينونة، مثلاً أتهرّب من المجتمع في الطبيعة أو أتهرّب من العالم الحقيقيّ في تخيُّلٍ مصنوعٍ من حطام الواقع. فالعالم الماديّ والاجتماعيّ يعمل دائماً كمثير لردود فعلي أكانت إيجابيةً أم سلبيةً. إنني لا أشكك في إدراك إلاّ باسم إدراكٍ أصحّ منه قد يقوم بتصحيحه، إذا أستطعت إنكار كلّ شيءٍ، فذلك يكون دائماً بالتأكيد بأن هناك شيئاً ما بشكلٍ عامٍّ، ومن أجل ذلك نقول بأن الفكر هو طبيعة مفكِّرة، إنه تأكيدٌ للكائن عبر إنكار الكائنات. باستطاعتي أن أُنشيء فلسفةً أُحاديةً مُنغلقةً، ولكني بذلك أفترض مجموعةً من الناس المتكلمين، وأنا اتوجه إليها. حتى «الرفض اللامحدود بأن يكون أي شيء»[5] يفترض شيئاً ما يكون مرفوضاً هو الذي تبتعد عنه الذات. يُقال في العادة، بين الأنا والآخر يجب الاختيار. ولكن نختار الواحد ضد الآخر، وهكذا نؤكّد الاثنين معاً. الآخر يحوّلني إلى موضوعٍ وينقضني، وأنا أُحوِّل الآخر إلى موضوعٍ وأنقضه. في الحقيقة نظر الآخر لا يحوّلني إلى موضوعٍ ونظري لا يحوله إلى موضوعٍ إلاّ إذا انسحبنا أنا وهو إلى عمق طبيعتنا المفكِّرة ووجهنا أنا وهو نظراً لا إنسانيّاً، وإلاّ إذا شعر كلٌّ واحدٍ منا أفعاله مراقبةً كما تراقب افعال الحشرة، وليست مستعادةً

أو مفهومةً. هذا ما يحصل مثلاً عندما أتلقى نظر شخصٍ مجهولٍ. ولكن، حتى في هذه الحال، فإن تموضع كلّ واحدٍ بواسطة نظر الآخر لا يبدو مؤلماً إلاّ لأنه يحلّ محلّ اتصالٍ ممكنٍ. نظرة الكلب الموجهة إليّ لا تزعجني أبداً. ورفض الاتصال هو أيضاً شكلٌ من الاتصال. إن الحرية المتغيّرة الشكل والطبيعة المفكّرة والعمق الثابت والوجود غير الموصوف الذي يعيِّن حدود كلّ تعاطفٍ فيّ وفي الآخرِ، كلّ هذا يعلِّق الاتصال ولكنه لا يلغيه. إذا كنت أمام مجهولٍ لم يتلفظ بعدُ بكلمةٍ واحدةٍ، أستطيع الاعتقاد بأنه يعيش في عالمٍ آخرٍ حيث أفكاري وأفعالي ليست جديرةً بأن توجد فيه، ولكن إذا قال كلمةً أو أبدى حركة انزعاجٍ، عندها لا يعود يتعالى عليّ: إنه صوته ها هنا، إنها أفكاره، إنه إذن المجال الذي كنت أعتقد بأنه صعب البلوغ. فكلّ وجودٍ لا يتعالى نهائيّاً عن وجود الآخرين إلاّ عندما يبقى معطلاً وقابعاً عند اختلافه الطبيعيّ. حتى التأمل الشموليّ الذي يعزل الفيلسوف عن أمته وأصدقائه وعن انحيازه وعن كينونته التجريبيّة، أيّ بكلمةٍ عن العالم، ويبدو أنه يتركه وحيداً بالمطلق، هذا التأمل هو في الحقيقة فعلٌ وكلامٌ وبالتالي هو حوارٌ. فالوحدة المغلقة لن تكون صحيحةً بشكلٍ دقيقٍ إلاّ لدى الشخص الذي قد ينجح في ملاحظة وجودها بصمتٍ دون أن يكون شيئاً ودون أن يفعل شيئاً، وهذا مستحيلٌ لأن الوجود هو الكينونة في العالم. في عزلته التأمليّة لا يتوانى الفيلسوف عن جرّ الآخرين، لأنه في ظلمة العالم تعلّم على الدوام أن يعاملهم كشركاءٍ وكلّ علمه مبنيٌّ على هذا المعطى للرأي. إن الذاتيّة المتعالية هي ذاتيّةٌ موحاةٌ، ومعرفةٌ لنفسها وللآخر، لذلك فهي ذاتيّةٌ مشتركةٌ. وما أن يتجمّع الوجود ويلتزم في سلوكٍ معيّنٍ، حتى يقع تحت الإدراك. ومثل أيّ إدراكٍ آخرٍ، فإن هذا الإدراك يؤكّد على أشياء أكثر مما يلتقط منها: عندما أقول بأنني أرى المنفضة وأنها هنا، أفترض تطور التجربة التي قد تذهب إلى اللانهاية مكتملاً، وأُدْخِل مستقبلاً إدراكيّاً كاملاً. كذلك عندما أقول بأنني أعرف شخصاً ما أو بأنني أحبه، فإنني، في ما يتعدّى صفاته، أستهدف عمقاً لا يُستنفد بإمكانه أن يفجِّر في يوم من الأيام الصورة التي كنت أكوِّنها عنه. لقاء هذا الثمن توجد بالنسبة لنا أشياء و«آخرون»، لَيس من خلال وهم معيّن، وإنما من خلال فعلٍ عنيفٍ هو الإدراك بالذات.

علينا إذن أن نعيد اكتشاف العالم الاجتماعيّ بعد العالم الطبيعيّ، ليس كشيئٍ أو مجموعة أشياءٍ، وإنما كحقلٍ دائمٍ أو كبُعد وجودٍ: أستطيع بالفعل أن أتحول عنه، ولكن لا أستطيع إلغاء وضعيّتي بالنسبة له. إنّ علاقتنا بالاجتماعيّ هي، كعلاقتنا بالعالم، أعمق من أيّ إدراكٍ صريحٍ أو من أيّ حكمٍ. هناك تعادلٌ في الخطأ بين أن نضع أنفسنا في المجتمع كشيءٍ وسط أشياء أخرى، وبين أنّ نضع المجتمع داخلنا كموضوعٍ للفكر، وفي كلتا الحالين الخطأ هو في معاملة الاجتماعيّ وكأنه موضوع. علينا أن نعود إلى الاجتماعيّ الذي نحن على اتصال به لأننا موجودون فقط، والذي نحمله مرتبطاً فينا قبل أي تموضع. إن الوعي الموضوعيّ والعلميّ للماضي وللحضارات قد يكون مستحيلاً، إذا لم اتصل معها بواسطة مجتمعي وعالمي الثقافيّ وآفاقها، ولو كان هذا الاتصال فرضيّاً على الأقلّ، وإذا لم ينطبع مكان الجمهورية الأثينيّة أو الإمبراطوريّة الرومانيّة في مكانٍ معيّنٍ من حدود تاريخي، أو إذا لم نتمركز فيه كالأفراد الذين عليّ أن أعرفهم، غير محّددين وإنما وجودهم سابق، وإذا لم أجد في حياتي البنى الأساسيّة

للتاريخ. فالاجتماعيّ قائمٌ هنا عندما نعرفه أو نحكم عليه. والفلسفة الفردانيّة أو الاجتماعيّة هي إدراكٌ معيّنٌ للتعايش المنظّم والبارز. قبل يقظة الوعي الاجتماعيّ موجودٌ بشكلٍ صامتٍ وكأنه مطلبٌ ملحٌّ. إن بيغي Péguy في كتابه Notre Patrie يستعيد الصوت المطمور الذي لم ينفكّ أبداً عن الكلام، كما نعلم جيداً عند اليقظة بأن الأشياء لم يتوقف وجودها في الليل أو بأن هناك من يطرق بابنا منذ وقتٍ طويلٍ. بالرغم من الفوارق الثقافيّة والأخلاقيّة والمهنيّة والإيديولوجيّة لحق الفلاحون الروس عام 1917 بمعركة عمال بتروغراد وموسكو، لأنهم شعروا بأن مصيرهم هو ذاته؛ فالطبقة تُعاش بشكلٍ ملموسٍ قبل أن تصبح موضوعاً لإرادة مصممة. في الأصل لا يوجد الاجتماعيّ كموضوعٍ وبصيغة الغائب. إنه الخطأ المشترك بين الفضوليّ، و«الإنسان الكبير» والمؤرخ الذين يريدون اعتباره كموضوعٍ. يريد فابريس Fabrice أن يرى معركة واترلو كما نرى منظراً معيّناً، فلم يجد سوى أحداثٍ غامضةٍ. الإمبراطور على خريطته، هل يراه فعلاً؟. ولكنها تتحول بالنسبة له إلى صورةٍ ليست بلا فجواتٍ: لماذا تتباطأ هذه الفرقة؟ لماذا لم تصل فرق الاحتياط؟ فالمؤرخ الذي لا ينخرط في المعركة ويراها من كلّ جانبٍ ويجمع العديد من الشهادات ويعلم كيف انتهت يعتقد في النهاية بأنه بلغها في حقيقتها. ولكنه لا يعطينا إليها إلاّ تصوّراً فهو لم يبلغ المعركة ذاتها، لأنها في اللحظة التي وقعت فيها كان المخرج فيها محتملاً، هذا المخرج لم يعد له وجودٌ عندما يحدّثنا عنه المؤرخ، لأن الأسباب العميقة للهزيمة والأحداث المفاجئة التي سمحت لهذه الأسباب بالتأثير وكانت، في الحديث الفريد لواترلو، حاسمةً مثل الأسباب، ولأن المؤرخ يعيد وضع الحدث الفريد في الخطّ العام لانحطاط الإمبراطوريّة. إن واترلو الحقيقيّة ليست لا في ما يراه فابريس، ولا في ما يراه الإمبراطور، ولا في ما يراه المؤرخ، فهي ليست موضوعاً قابلاً للتحديد، إنها ما يحدث عند حدود جميع المنظورات، والتي منه تُستقى جميعها[6]. إن المؤرخ والفيلسوف يبحثان عن تعريفٍ موضوعيٍّ للطبقة أو للأمة: هل ترتكز الأمة على اللغة المشتركة أم على مفاهيم الحياة؟ هل ترتكز الطبقة على رقم المداخيل أم على الموقع في دورة الإنتاج؟. إننا نعلم أنه ليس هناك أيُّ معيار من هذه المعايير يسمح بالتعرف إذا ما كان فردٌ معيَّنٌ ينتمي إلى أمةٍ معيَّنةٍ أو طبقةٍ معيَّنةٍ. في كلّ الثورات يوجد محظوظون يلتحقون بالطبقة الثورية وبالمظلومين الذين يضحّون من أجل المحظوظين. وكلُّ أمةٍ لها خوَنَتُها. هذا يعني أن الأمة أو الطبقة ليستا حتميّتين تُخضعان الفرد من الخارج، وليستا بالتالي قيمتين يطرحهما الفرد من الداخل. إنهما شكلان من التعايش اللذان يلحّان على الفرد. في فترة الهدوء، الأمة والطبقة موجودتان هنا كمثيراتٍ لا أوجُّهُ لها سوى إجاباتٍ عابرةٍ أو غامضةٍ، فهي إجاباتٌ كامنةٌ. في الوضعيّة الثوريّة أو وضعيّة الخطر القوميّ تتحول العلاقات السابقة للوعي مع الطبقة أو مع الأمة إلى اتخاذ موقفٍ واعٍ، تلك العلاقات لم تكن حتى الآن إلاّ علاقات مُعاشةً، والالتزام الضمنيّ يصبح التزاماً مكشوفاً. ولكنه يظهر لنفسه وكأنه سابقٌ للقرار.

إن مشكلة النمط الوجوديّ للاجتماعي تلتحق هنا بجميع مشكلات التعالي. أكان الأمر يتعلق بجسدي أم بالعالم الطبيعيّ أم بالماضي أم بالولادة أم بالموت، فإن المسألة هي دائماً في معرفة كيف أستطيع أن أكون منفتحاً على ظواهر تتجاوزني، وهي مع ذلك لا توجد إلاّ بالقياس

الذي أستعيدها فيه وأحياها، كيف أن الحضور لذاتي (Urpräsenz) الذي يحدّدني ويحدّد كلّ حضورٍ غريبٍ هو في الوقت نفسه إلغاءٌ للعرض[7] Entgegen - Wartigung ويقذف بي خارج ذاتي. إن المثالية بجعل الخارج ملازماً لي، والواقعيّة بإخضاعي لفعلٍ سببيٍّ، تزيِّفان علاقات الاندفاع الموجودة بين الخارج والداخل وتجعل هذه العلاقة غير مفهومة. فماضينا الفرديّ مثلاً لا يمكن أن يُعطى لنا لا بواسطة الإحياء الفعليّ لحالات الوعي أو للآثار الدماغية، ولا بواسطة وعي الماضي الذي قد يكوِّنه ويبلغه بشكلٍ مباشرٍ: في كلتا الحالتين يفوتنا معنى الماضي، لأن الماضي، إذا أردنا أن نكون دقيقين، قد يكون حاضراً لنا. إذا كان يجب أن يوجد ماضٍ بالنسبة لنا، فإنه لن يكون إلا في حضورٍ غامضٍ، قبل أيّ تذكُّرٍ صريحٍ، كحقلٍ لنا عليه انفتاح. يجب أن يوجد بالنسبة لنا حتى وإن لم نفكّر به، ويجب أن تؤخذ جميع ذكرياتنا من هذه الكتلة الكثيفة. كذلك إذا لم أملك العالم إلاّ كمجموعةٍ من الأشياء والشيء إلاّ كمجموعةٍ من الخصائص، فإنني لن أملك حقائق، وإنما فقط احتمالات، لا حقيقة غير قابلة للاعتراض، وإنما فقط حقائق مشروطة. إذا كان الماضي والعالم موجودَيْن، يجب أن يكون لهما تلازمٌ مبدئيٌّ - إنهما لا يمكن أن يكونا إلاّ ما أراه خلفي وحولي، - ويجب أن يكون لهما تعالٍ واقعيٌّ - يوجدان في حياتي قبل أن يظهرا كمواضيع للفكر. فأنا قائمٌ في الحياة ومستندٌ إلى طبيعتي المفكّرة ومركَّزٌ في هذا الحقل المتعالي الذي انفتح منذ إدراكي الأول والذي فيه الغياب ليس إلاّ الوجه الآخر للحضور، حيث كلّ صمتٍ هو شكلٌ من الكينونة الصوتيّة، أملك نوعاً من الحضور الكلّي والأزل المبدئيّ، وأشعر بأني معدٌّ لسيلٍ من الحياة لا يُستنفد الذي لا استطيع أن أفكر لا ببدايته ولا بنهايته، لأنني أنا الحيّ الذي أفكر بهما، وهكذا تُسْتَبَق حياتي وتستمرّ بالحياة أبداً. ولكن هذه الطبيعة المفكّرة التي تشبعني كينونة تفتح لي العالم من خلال منظورٍ معيَّنٍ، وأستقبل معه الشعور باحتمالي وبالقلق لأن أصبح متخلِّفاً، بحيث إنني إذا لم أفكر بموتي، فإنني أعيش في جوٍّ من الموت على العموم، هناك ما يشبه جوهر الموت موجودٌ دائماً عند أفق أفكاري. وأخيراً، بما أن لحظة موتي هي بالنسبة لي مستقبلٌ يتعذّر بلوغه، فأنا متأكّدٌ فعلاً بأنني لا أعيش أبداً حضور الآخر لذاته، ومع ذلك كلُّ آخرٍ موجودٌ بالنسبة لي على سبيل الأسلوب أو وسط التعايش غير المردود، وحياتي لها جوٌّ اجتماعيٌّ كما لها طعم الموت.

فمع العالم الطبيعيّ والعالم الاجتماعيّ اكتشفنا المتعالي الحقيقي، الذي ليس هو مجموع العمليات التكوينيّة التي بها ينبسط العالم الشفاف، بلا ظلال وبلا كثافة، أمام مُشاهدٍ حياديٍّ، وإنما هو الحياة الغامضة حيث يجري Ursprung المتعاليات الذي بتناقضٍ أساسيٍّ يصلني بهذه المتعاليات ويجعل المعرفة ممكنةً على هذا العمق[8]. قد يُقال بأن التناقض لا يمكن أن يوضع في مركز الفلسفة وبأن جميع الأوصاف التي قمنا بها، بما أنها غير معقولةٍ في النهاية، لا تعني شيئاً البتّة. قد يكون الاعتراض صحيحاً لو اكتفينا بإيجاد طبقةٍ من التجارب ما قبل المنطقيّة أو السحريّة تحت اسم الظاهرة أو الحقل الظواهريّ. لأنه عندئذٍ يجب أن نختار إما أن نؤمن بالأوصاف ونتخلّى عن التفكير، وإما أن نعرف ما يُقال ونتخلّى عن الأوصاف. يجب أن تكون هذه المعالجات بالنسبة لنا فرصةً لتحديد الفهم والتفكير الأكثر جذريّة من الفكر الموضوعيّ. فعلى الظواهريّة المُعتبرة كوصفٍ مباشرٍ يجب أن تُضاف ظواهريّة الظواهريّة،

يجب أن نعود إلى الكوجيتو لنبحث فيه عن عقلٍ أكثر أساسيّة من عقل الفكر الموضوعيّ، وهو الذي يعطيه حقه النسبيّ وفي الوقت نفسه يضعه في موضعه. فعلى صعيد الكائن لن نفهم أبداً أن يكون الفاعل (الذات) في الوقت نفسه مطبَّعاً ومطبِّعاً، لا منتهياً ومنتهياً. ولكن إذا استعدنا الزمن تحت الذات وإذا وصلنا بمفارقة الزمن مفارقات الجسد والعالم والشيء والآخر، فإننا سوف نفهم بأن لا شيء يجب فهمه في ما يتعدّى ذلك.

الهوامش:

(1) - La Sructure du Comportement p. 125

(2) - هذا العمل حاولنا أن نقوم به في مكانٍ آخر المرجع السابق (الفصل الأول و الثاني).

(3) - لذلك نستطيع أن نكتشف عند فردٍ معيّنٍ اضطرابات للصورة الجسديّة عندما نطلب منه أن يعيّن على جسد الطبيب النقطة من جسده الذاتيّ التي نلمسها.

(4) - PIAGET, La représentation du monde chez l'enfant p. 21.

(5) - VALÉRY, Introduction à la méthode de léonord de Vinci, p. 200

(6) - هناك إذن محاولةٌ لكتابة التاريخ بالحاضر. هذا ما فعله مثلاً جول رومان Jules Romains في كتابه فردان Verdun. بالطبع إذا كان الفكر الموضوعيّ غير قادرٍ على استنفاد وضعٍ تاريخيٍّ حاضر، يجب عدم الاستنتاج من ذلك بأن علينا أن نعيش التاريخ مغمضي العينين، - كمغامرةٍ فرديّة، وأن نرفض لأنفسنا أيَّ منظورٍ وأن نرمي بأنفسنا في العمل بدون هدايةٍ. لقد أخطأ فابريس واترلو ولكن كاتب الريبورتاج هو أقرب من الحدث. وروح المغامرة تبعدنا عنه أكثر مما يبعدنا الفكر الموضوعيّ. هناك فكرٌ على اتصالٍ بالحدث يبحث فيه عن البنية الملموسة. فالثورة إذا كانت فعلاً باتجاه التاريخ يمكن أن يُفكّر بها وتُعاش في الوقت نفسه.

(7) HUSSEREL, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die tranzendentale phänomenologie, III (inédit).

(8) - يَعْتبر هوسيرل في فلسفته الأخيرة بأن كلّ تفكيرٍ يجب أن يبدأ بالعودة إلى وصف العالم المُعاش (Lebenswelt). ولكنه يضيف بأن بُنى العالم المُعاش، بواسطة «تحويل» ثانٍ، يجب أن يُعاد وضعها في المجرى المتعالي لتكوينٍ شموليٍّ معيَّنٍ حيث تتوضح كلّ ظلمات العالم. ولكنه من الواضح أن هناك أمراً من أمرين: إما يجعل التكوين العالم شفافاً وعندها لا نرى لماذا يحتاج التفكير إلى المرور عبر العالم المُعاش، وإما أنه يحتفظ منه بشيءٍ معيّنٍ وهو بذلك لا يجرّد أبداً العالم من كثافته. بهذا الاتجاه الثاني يسير فكر هوسيرل أكثر فأكثر عبر إحياء فترة النزعة المنطقيّة - كما نرى عندما يجعل من العقلانيّة مشكلةً، عندما يقبل دلالات تكون في نهاية التحليل «جارية» (Erfahrung and Urteil, p. 428)، وعندما يركّز المعرفة علىdoxa أصلي.

القسم الثالث

الكائنُ لِذاتِه والكائنُ في العالم

الفصل الأول

الكوجيتو

إنني أفكّر بالكوجيتو الديكارتيّ، أريد أن أُنهي هذا العمل، وأشعر بطراوة الورق تحت يدي، وأرى أشجار البولفار من النافذة. إن حياتي تندفع في كلّ لحظةٍ في الأشياء المتعالية، وهي تجري بكاملها في الخارج. والكوجيتو هو إما تلك الفكرة التي تكوّنت قبل ثلاثة قرون في عقل ديكارت، وإما معنى النصوص التي تركها لنا، أو أنه أخيراً حقيقةٌ أزليةٌ تظهر خلال تلك النصوص، وهو على كلّ حالٍ كائنٌ ثقافيٌ يتّجه فكري نحوه بالاحرى ولا يتحدّ به، مثل جسدي في وسطٍ مألوفٍ يتّجه ويتسلل عبر الأشياء دون أن أحتاج إلى تصورها صراحةً. هذا الكتاب الذي بدأته ليس تجميعاً معيّناً للأفكار، فهو يشكّل بالنسبة لي وضعيّةً مفتوحةً لا أتمكّن من إعطاء صيغتها المعقدة، وحيث أتخبط عشوائيّاً حتى تتنظّم الأفكار والكلمات من ذاتها، كما في الأعجوبة. بل بالأحرى إن الكائنات المحسوسة التي تحيط بي، الورق تحت يدي، الأشجار تحت نظري، لا تسلّمني سرها، ووعيي يتيه ويضيع فيها. تلك هي الوضعيّة الاوّليَّة التي تحاول الواقعيّة إبرازها بالتأكيد على التعالي الفعليّ والوجود في ذاته للعالم وللأفكار.

ولكن ليس الموضوع إعطاءُ الحقّ للواقعيّة وهناك حقيقةٌ أخيرة في العودة الديكارتيّة للأشياء أو للأفكار إلى الأنا. إن تجربة الأشياء المتعالية بالذات ليست ممكنةً إلاّ إذا حملت ووجدت في ذاتي مشروعها. عندما أقول إن الأشياء متعالية، فهذا يعني أنني لا أمتلكها، وأنني لا أحيط بها، فهي متعالية بالقدْر الذي أجهل ما هي وبالقدْر الذي أؤكد عشوائيّاً على وجودها العاري. ولكن ما معنى تأكيد وجود لا نعرف ما هو؟. إذا كان هناك بعض الحقيقة في هذا التأكيد فهي أنني أرى من خلالها الطبيعة أو الجوهر المتعلّق بهذا التأكيد، وهو مثلاً أن رؤيتي للشجرة كانخطافٍ صامتٍ في شيءٍ فرديٍّ تغلّف مسبقاً فكرةً معيَّنةً للرؤية وفكرةً معيّنةً للشجرة؛ وهي أخيراً أنني لا ألتقي الشجرة، ولا أتقابل معها ببساطةٍ، وأنني أجد في هذا الموجود أمامي طبيعةً معيّنةً أكوِّن مفهومها بشكلٍ فاعلٍ. إذا وجدت من حولي أشياء، فليس ذلك لأنها موجودةٌ فعلاً هناك، لأنني من هذا الوجود الواقعيّ لا أعرف شيئاً بشكلٍ فَرَضيٍّ. وإذا كنت قادراً على التعرُّف عليه فلأنّ التماس الفعلي بالشيء يوقظ فيَّ علماً أوليّاً لجميع الأشياء ولأن إدراكاتي

المنتهية والمحدّدة هي البروز الجزئي لقدرةٍ على المعرفة نشترك في امتدادها مع العالم وهي تكشفة من جهة إلى جهة. إذا تصدرنا فضاءً في ذاته قد تقوم الذات المُدْرِكة بالتطابق معه، مثلاً إذ تخيّلت أن يدي تدرك المسافة بين نقطتين بالاقتران بها، كيف يمكن تقدير الزاوية التي تشكّلها أصابعي، وهي تختصّ بهذه المسافة، إذا لم تكن وكأنها مرسومةٌ داخلياً بقوة لا تكمن لا في هذا الشيء ولا في ذاك وهي بهذا بالذات تصبح قادرةً على معرفتها أو بالأحرى إجراء العلاقة بينها؟. إذا أردنا أن يكون «إحساس إبهامي» وإحساس سبابتي هما على الأقلّ «إشارات» للمسافة، كيف يكون لهذين الإحساسين بذاتهما ما يدلاّن فيه على علاقة النقاط في الفضاء إذا لم يكونا قائمَيْن مسبقاً على الخط بين الواحد والآخر، وإذا لم يكن هذا الخط بدوره قد جرى اجتيازه من قِبَل أصابعي عندما تنفتح ولكنه بقي مستهدفاً من قِبَل فكري في رسمه الواضح؟. «كيف يمكن للفكر أن يعرف معنى إشارة معيَّنةٍ لم يكوِّنها هو كإشارة؟»[1]. فلصورة المعرفة التي نحصل عليها بوصفنا للذات الكائنة في عالمها، يجب على ما يبدو استبدالها بصورةٍ ثانيةٍ تكوِّن او تبني الذات وفقها هذا العالم بالذات، وهذه الصورة هي أصدق من الأخرى، لأن تعاطي الذات مع الأشياء المحيطة بها ليس ممكناً إلاّ إذا أوجدتها أولاً لنفسها وأقامتها من حولها وانتزعتها من عمقها الخاص. والأمر مشابهٌ بالأحرى في ما يتعلّق بأفعال الفكر العفويّ. أن الكوجيتو الديكارتي الذي يشكّل موضوعة أفكاري هو دائماً في ما يتعدّى ما أتصوره حالياً، فهو له أفقٌ من الاتجاهات ومكوَّن من كميّةٍ من الأفكار جاءتني عندما كنت أقرأ ديكارت، وهي ليست حالياً حاضرةً، ومن أفكارٍ أخرى أستشعرها ويمكن أن أحصل عليها ولم أطوّرها أبداً. ولكن أخيراً، إذا كان يكفي التلفظ أمامي بهذه المقاطع الثلاثة (كوجيتو) لكي أتّجه على الفور نحو نظامٍ معيّنٍ من الأفكار، فذلك لأن جميع التوضيحات الممكنة قد أصبحت بشكلٍ من الأشكال حاضرةً لي دفعةً واحدةً. «فالذي يريد أن يقصر النور الروحيّ على الراهنيّة المتصورة سوف يصطدم دائماً بالمشكلة السقراطيّة: «بأيّة طريقة تعمل للبحث عما تجهل طبيعته بشكلٍ مطلق؟ ما هو، بين الأشياء التي لا تعرفها الشيء الذي سوف تهتمّ بالبحث عنه؟ وإذا التقيت به صدفةً، كيف نعرف بأنه هو وأنت لا تعرفه؟ Menon, 80, D »[2]. إن الفكر الذي قد تتجاوزه مواضيعه حقاً، سوف يجدها تتكاثر تحت أقدامه دون أن يكون قادراً أبداً على التقاط العلاقات بينها وأن يتغلغل إلى حقيقتها. أنا الذي أعيد تكوين الكوجيتو التاريخيّ، وأنا الذي أقرأ نص ديكارت، وأنا الذي أتعرَّف فيه على حقيقةٍ غير قابلةٍ للزوال، وفي نهاية المطاف لا معنى للكوجيتو الديكارتيّ إلاّ بواسطة الكوجيتو الخاص بي. إنني قد لا أفكّر بشيءٍ من هذا إذا لم أكن أملك في ذاتي كلّ ما هو ضروري لاستنباطه. فأنا الذي أعيِّن الهدف لفكري لكي يستعيد حركة الكوجيتو، وأنا الذي أتحقق في كلّ لحظةٍ من اتجاه فكري نحو هذا الهدف، يجب إذن أن يسابق فكري ذاته في هذا وأن يكون قد وجد مسبقاً ما يبحث عنه والذي لا بدّ منه لكي يقوم بالبحث. يجب تحديد الفكر بهذه القدرة الغريبة على استباق ذاته وعلى إطلاق ذاته، وأن يجد نفسه في مقامه في كلّ مكان، وبكلمةٍ يجب أن نحدّده باستقلاليّته. فإذا لم يكن الفكر ذاته قد وضع في الأشياء ما سوف يجده فيها لاحقاً، فإنه لن يعود يؤثّر على الأشياء، ولا يعود يستطيع التفكير بها، وقد يصبح «وهم الفكر»[3]. فالإدراك المحسوس أو التفكير لا يمكن أن

يكونا واقعَيْن يحدثان فيَّ وأنا ألاحظهما. فعندما آخذهما بالاعتبار فإنهما يفترقان ويتوزعان، كلٌ في موضعه. ولكن ليس هذا سوى أثر التفكير والإدراك اللذين يتوجب عليهما، في معرض راهنيّتهما، خشية أن يتحلّلا، أن يحيطا دفعةً واحدةً بكلّ ما هو ضروريٌّ لتحقيقهما وبالتالي أن يكونا حاضرَيْن لذاتهما بلا مسافةٍ، وفي قصدٍ غير منقسم. إن كلّ فكرٍ بشيء ما هو في الوقت نفسه وعيٌ للذات، وإذا لم يكن كذلك لن يستطيع أن يكُون له موضوعٌ. ففي أساس جميع تجاربنا وجميع أفكارنا نجد إذن كائناً يتعرّف على ذاته على الفور، لأنه هو معرفته لذاته ولجميع الأشياء، وهو يعرف وجوده الخاص ليس عبر الملاحظة وكأنه واقعٌ معطىً أو بالاستدلال انطلاقاً من فكرةٍ عن ذاته، بل من خلال التماس المباشر مع هذا الوجود. إن وعي الذات هو كائن الروح الناشط. يجب على الفعل الذي به أعي شيئاً ما أن يُضْبَط ذاته في اللحظة التي يُنْجَز فيها، وإلاّ فإنه سيتحطم. وبعد ذلك لن نتصور إذا كان باستطاعته أن ينطلق أو يحدث بأي شيءٍ كان، يجب أن يكون Causa sui[4]. فالعودة مع ديكارت من الأشياء إلى فكر الأشياء يعني إما تحويل التجربة إلى مجموعةٍ من الأحداث النفسانيّة قد لا تكون الأنا فيها إلاّ الاسم المشترك أو السبب الفرضي، ولكن عندها لا نرى كيف يستطيع وجودي أن يكون أكثر يقيناً من وجود أيّ شيءٍ، لأنه ليس أكثر فوريّةً، إلاّ لحظةٍ غير قابلةٍ للالتقاط، وإما التعرُّف في ما دون الأحداث على حقلٍ ومنظومةٍ من الأفكار لا تكون خاضعةً لا إلى الزمن ولا لأيّ تحديدٍ، وهو نمط وجودٍ لا يدين بشيءٍ للحدث ويكون الوجود كالوعي، فعلاً روحيّاً يلتقط عن بُعْدٍ ويستجمع في ذاته كلّ ما يستهدف، فهو «أنا أفكر» يكون بذاته دون أي ضمٍّ لـ «أنا كائن»[5]. «إن النظريّة الديكارتية للكوجيتو يجب إذن أن تقود منطقياً الى التأكيد على لا زمانية الروح وإلى القبول بوعي الأزليّ: Experimur nos aeternos esse[6]. فالأزليّة المفهومة على أنها القدرة على الإحاطة بالتطورات الزمنيّة وعلى استباقها في قصدٍ واحدٍ فقط قد تكون التعريف بالذات للذاتيّة[7].

قبل أن نشكك في هذا التأويل الأزليّ للكوجيتو، لنرَ ما فيه من نتائج تبرز ضرورة التصحيح. إذا كشف لي الكوجيتو نمطاً جديداً من الوجود لا يدين بشيءٍ للزمن، وإذا اكتشفت بأنني المكوِّن الشموليّ لأيّ كائنٍ يكون في متناولي وكأنني حقلٌ متعالٍ بلا انطواءٍ وبلا خارجٍ، يجب ألاّ أقول بأن عقلي «عندما يتعلّق الأمر بشكل جميع مواضيع الحواس(...) هو إله سبينوزا»[8]، - لأن تمييز الشكل والمادة لا يمكن أن تكون له قيمةٌ قصوى ولا نرى كيف يستطيع الفكر، الذي يفكّر حول ذاته، أن يجد في نهاية التحليل أيَّ معنىً لمفهوم قابليّة الانفعال ويفكّر ذاته بشكلٍ مقبولٍ على أنه منفعل؛ إذا كان هو الذي يفكّر ذاته كمنفعلٍ، فهو لا يفكّر ذاته كمنفعلٍ، لأنه يؤكّد مجدّداً فاعليّته في اللحظة التي يبدو فيها أنه يقيِّدها؛ وإذا كان هو الذي يضع نفسه في العالم، فإنه لا يوجد فيه والوضع الذاتيّ هو وهمٌ (خداع). يجب القول إذن دون أي تقييد بأن عقلي هو إله. إننا لا نرى كيف يستطيع لاكيازراي Lachiéze-Rey مثلاً أن يتجنّب هذه النتيجة. «إذا توقفت عن التفكير ثم استأنفت التفكير، فإنني أحيا من جديدٍ وأعيد تكوين الحركة التي أمدُّها في وحدتها غير المنقسمة وذلك بوضع نفسي مجّدداً في المنبع الذي تنبثق منه... وهكذا فإن الذات كلما تفكّر تأخذ نقطة ارتكازها في ذاتها، وهي تضع نفسها في ما

يتعدّى ويتخلّف تصوراتها المختلفة، في تلك الوَحدة التي هي مبدأ كلّ معرفة لا ضرورة لها بأن تُعْرَف وتعود الذات من جديدٍ لتصبح المطلق، لأنها هي كذلك أزلياً»[9]. ولكن كيف يمكن أن يوجد أكثر من مطلق، أعداد كثيرة من المطلقات؟ كيف أستطيع أولاً أن أتعرّف على أنوات أخرى؟ إذا كانت تجربة الذات هي التي أحصل عليها في تطابقي معها، إذا كانت الروح تعريفاً تخفى على «المشاهد الخارجي» ولا يمكن التعرف عليها إلاّ داخليّاً، فالكوجيتو مبدئيّاً فريدٌ لا يمكن لأحد غيري أن يشارك فيه. هل نقول بأنه «يمكن نقله» إلى الآخرين؟[10] ولكن ما هو الدافع لمثل هذا النقل؟ ما هو المشهد الذي يحثّني بشكلٍ صحيح لأن أضع خارجاً عني هذا النمط من الوجود الذي يتطلب معناه أن يكون مَلْتَقَطاً داخلياً؟ إذا لم أتعلّم في ذاتي التعرّف على اتصال الشيء لذاته والشيء في ذاته لا يمكن لأيٍّ من الآليات التي هي الأجساد الأخرى أن تنتعش أبداً، وإذا لم يكن لديّ خارجٌ فالآخرون ليس لديهم داخل. إن تعدّدية الوعي مستحيلة إذا كان لي وعيٌ مطلقٌ لذاتي. فخلف المطلق لفكري فإنه حتى من المستحيل أن نخَمِّن مطلقاً إلهياً. إن تماس فكري مع ذاته إذا كان كاملاً فإنه يقفلني على ذاتي ويمنع عليّ الشعور بأنني مُتَجاوَزٌ، لا يوجد انفتاح أو «تطلُّع»[11] إلى آخر لهذا الأنا الذي يبني مجمل الكينونة وحضوره الذاتي في العالم، وهو يتحدّد «بامتلاك الذات»[12] ولا يجد في الخارج أبداً إلاّ ما وضعه هو فيه. هذا الأنا المقفل بإحكام ليس أنا منتهياً. «لا يوجد وعي للكون إلاّ بفضل الوعي المسبق للتنظيم بالمعنى الفاعل للكلمة، ومن ثمّ في نهاية التحليل، لا وعي إلاّ بالاتحاد الداخليّ مع عمليّة الألوهة بالذات»[13]. إذن فالكوجيتو يجعلني في النهاية أتطابق مع الله. إذا كانت البنية الواضحة والمحدّدة لتجربتي، عندما أتعرّف عليها في الكوجيتو، تجعلني أخرج من الحدث وتُقيمني في الأزل، فإنها في الوقت نفسه تحرّرني من جميع التحديدات ومن هذا الحدث الأساسيّ الذي هو وجودي الخاص، والأسباب نفسها التي تُجبر على الانتقال من الحدث إلى الفعل، ومن الأفكار إلى الأنا، تُجبر على الانتقال من تعدّدية الأنوات إلى الوعي المكوِّن الوحيد وتمنعني، من أجل إنقاذ نهائيّة الذات، أن أحدّدها «كجوهرٍ فرد»[14]. فالوعي المكوِّن هو مبدئيّاً وحيدٌ وشمولي. إذا كنا نصرّ على أنه لا يكوِّن في كلّ منا إلاّ كوناً صغيراً جداً، وإذا أبقينا للكوجيتو معنى «الامتحان الوجودي»[15]، وإذا لم يكشف لي الشفافية المطلقة للفكر الذي يمتلك ذاته كليّاً، وإنما يكشف الفعل الأعمى الذي به أستعيد مصيري كطبيعةٍ مفكّرةٍ وأتابع هذا المصير، فإن ذلك يُعتبر فلسفةً أخرى لا تجعلنا نخرج من الزمن. إننا نلاحظ هنا ضرورة إيجاد طريقٍ بين الأزل والزمن المجزّأ للتجريبيّة والعودة إلى تفسير الكوجيتو والزمن. لقد سلّمنا بشكلٍ نهائيّ بأن علاقاتنا مع الأشياء لا يمكن أن تكون علاقات خارجيّة، ولا وعينا لذاتنا يمكن أن يكون مجرّد إشارةٍ لأحداثٍ نفسيّةٍ. إننا لا ندرك العالم إلاّ إذا كان هذا العالم وهذا الإدراك فكرتين لنا، قبل أن يكونا واقعينْ مُلاحَظَين. يبقى أن نفهم بالضبط انتماء العالم إلى الذات والذات لذاتها، هذا التفكّر الذاتي Cogitatio الذي يجعل التجربة ممكنةً، وكذلك تأثيرنا على الأشياء وعلى «حالات الوعي» الخاصة بنا. سوف نرى أن هذا التفكّر الذاتيّ ليس لا مبالياً تجاه الحدث وتجاه الزمن، بل هو بالأحرى النمط الأساسي للحدث ولـ Geschichte، حيث الأحداث الموضوعيّة واللاشخصيّة تعتبر أشكالاً مشتقّةً منه، ونرى أخيراً أن اللجوء إلى

الأزل لا يصبح ضرورياً إلاّ للنظرة الموضوعيّة للزمن.

إذن لا شك في أنني افكر. لست متأكّداً من أنه توجد هنا منفضةٌ أو غليونٌ، ولكنني متأكدٌ من أنني أفكّر بأنني أرى منفضةً أو غليوناً. هل من السهل كما يُعتقد، فصل هذين التأكيدين والإبقاء، بمعزلٍ عن أي حكمٍ يتعلّق بالشيء المرئي، على بداهة «فكرتي للرؤية»؟ بالعكس هذا مستحيل، فالإدراك هو بالضبط هذا النوع من الفعل حيث ليست المسألة عزل الفعل ذاته عن التعبير الذي يدور حوله. فالإدراك والمُدْرَك لهما بالضرورة الشكل الوجوديّ نفسه، لأننا لا نستطيع أن نفصل عن الإدراك وعيه أو بالأحرى وعيه لبلوغ الشيء بالذات. لا يمكن الإبقاء على يقين الإدراك عندما نرفض يقين الشيء المُدْرَك. إذا رأيت منفضةً، بالمعنى الكامل لكلمة رأى، يجب أن تكون هناك منفضةٌ، ولا أستطيع أن أقمع هذا التأكيد. فالرؤية هي رؤية شيءٍ ما. ورؤية الأحمر تعني رؤية الأحمر الموجود كفعلٍ. لا نستطيع أن نجعل من الرؤية مجرّد تخمينٍ للرؤية إلاّ إذا تصوّرناها كتأملٍ لهيولى عائمةٍ بلا مستقرٍّ. ولكن إذا كانت الصفة بالذات، كما قلنا سابقاً، في تركيبتها الخاصة، هي الإيحاء الذي أعطي لنا، والذي نستجيب له باعتبارنا نملك حقولاً حواسيّةً وشكلاً معيّناً للوجود، وإذا كان إدراك اللون المزوَّد ببنية محدَّدةٍ ـ لوناً سطحياً أو شلالاً ملوناً ـ في مكانٍ أو على مسافةٍ محدَّدَين أو مبهمين، يفترض انفتاحنا على واقعٍ معيّنٍ أو على عالمٍ معيَّنٍ، كيف بإمكاننا أن نفصل يقين وجودنا المُدْرِك ويقين شريكه الخارجي؟ هناك أمرٌ أساسيٌّ هو أن تستند رؤيتي ليس فقط إلى مرئيٍّ مزعومٍ، بل وأيضاً إلى كائنٍ مرئيٍّ حالياً. وبالمقابل، إذا أقمت شكاً على حضور الشيء، فهذا الشيء سيشمل الرؤية ذاتها، وإذا لم يكن هناك أحمر أو أزرق، فإنني أقول بأنني لم أرَ أحمرَ أو أزرق حقاً، وأعترف بأنه لم يحدث هذا التطابق في أيّة لحظةٍ بين مقاصدي البصريّة والمرئيّ الذي هو الرؤية في حالة الفعل. هناك إذن أمرٌ من أمرين: إما أنني لا أملك أيَّ يقينٍ في ما يتعلّق بالأشياء بالذات وعندها لا يمكنني أن أكون متأكّداً من إدراكي ذاته المعتبر كمجرّد فكرةٍ، لأنه، حتى في هذه الحال، فإنه يغلِّف التأكيد بشيءٍ ما؛ وإما ألتقط فكري بشكلٍ مؤكّدٍ، ولكن هذا يفترض أن أضطلع في الوقت نفسه بالوجودات التي يستهدفها فكري. فعندما يقول لنا ديكارت بأن وجود الأشياء المرئيّة مشكوكٌ فيه، بينما رؤيتنا المعتبرة مجرّد فكرة الرؤية، ليست مشكوكاً فيها، فإن هذا الموقف لا يمكن احتماله. لأن فكرة الرؤية يمكن أن يكون لها معنيان. يمكن أولاً أن تأخذ المعنى الضيّق للرؤية المزعومة أو «انطباع الرؤية»، عندها لا يكون لنا معها سوى يقين الممكن أو المحتمل، و«فكرة الرؤية» تحوي ضمناً بانه كانت لنا، في بعض الحالات، تجربة الرؤية الصحيحة أو الفعليّة التي تشبهها فكرة الرؤية، والتي تصبح فيها حقيقة الشيء مغلّفة هذه المرة. إن حقيقة إمكانيةٍ معيّنةٍ ليست سوى إمكانية الحقيقة، وفكرة الرؤية ليست سوى رؤيةٍ في الفكر ولن نملكها إذا لم نكن نملك قبلاً الرؤية حقاً. والآن يمكن أن نعني «بفكرة الرؤية» الوعي الذي قد نملكه عن قدرتنا المكوِّنة. ومهما كان من أمر إدراكاتنا التجريبية، التي يمكن ان تكون صحيحة او خاطئة، هذه الإدراكات قد لا تكون ممكنة إلاّ إذا كانت مسكونةً من قِبَل عقلٍ قادرٍ على التعرّف والتعيين وعلى الاحتفاظ أمامنا بموضوعها القصديّ. ولكن إذا لم تكن هذه القدرة المكوِّنة أسطورة، وإذا كان الإدراك حقاً مجرّد استمرارٍ لديناميّةٍ داخليّةٍ أستطيع أن أتطابق

معها، فإن اليقين الذي أملكه عن المقدمات المتعالية للعالم يجب أن يمتدّ إلى العالم ذاته، وبما أن رؤيتي هي من جهةٍ إلى أخرى فكرة الرؤية، فإن الشيء المرئيّ في ذاته هو ما افكره عنه، والمثالية المتعالية هي مثالية مطلقة. وقد يكون هناك تناقضٌ في التأكيد معاً[16] بأن العالم يتكوّن من قِبَلي، وأنني من هذه العمليّة التكوينيّة لا أستطيع أن ألتقط سوى الرسم والبنيات الأساسيّة؛ يجب أن أرى العالم الموجود يظهر، وليس فقط العالم في الفكرة بتعبير العمل التكوينيّ، وإلاّ لن أملك سوى بناءٍ مجرّدٍ وليس وعياً ملموساً للعالم. وهكذا فإن «فكرة الرؤية» بأيّ معنىً نأخذها ليست مؤكَّدة إلاّ إذا كانت الرؤية الفعليّة مؤكّدة هي أيضاً. فعندما يقول لنا ديكارت بأن الإحساس المتحول إلى ذاته هو دائماً صحيح، وبأن الخطأ يدخل من خلال التأويل المتعالي الذي يعطيه عنه الحكم، فإنه بذلك يقدّم تمييزاً وهميّاً: ليس أقلّ صعوبة بالنسبة لي أن أعرف إذا ما كنت قد شعرت بشيءٍ ما، من أن أعرف ما إذا كان هناك شيءٌ ما، فالهستيري يشعر ولا يعرف ما يشعر به، كما يدرك أشياءً خارجيّةً دون أن ينتبه لهذا الإدراك، وبالعكس، عندما أكون متأكّداً بأنني شعرت، فإن حقيقة الشيء الخارجيّ تتغلّف في الطريقة ذاتها التي بها يتمفصل الإحساس ويتطور أمامي: إنه ألم القدم أم الأحمر، ومثلاً الأحمر القاتم على مسطحٍ واحدٍ، أو بالعكس هو جوٌّ مائلٌ إلى الأحمر له ثلاثة أبعاد. إن «التأويل» الذي أعطيه إلى إحساساتي يجب أن يكون له دافعٌ، ولا يمكن أن يكون له دافعٌ إلاّ من بنية هذه الإحساسات بالذات، بحيث إننا نستطيع القول بدون أيّ تمييز بأنه لا يوجد تأويلٌ متعالٍ، ولا حكم لا ينبثق من هيكل الظواهر بالذات - ولا يوجد مجال للتلازم، ولا مجال حيث يكون وعيي في مقامه مؤمّناً ضدّ ايّ خطر يوقعه في الخطأ. إن افعال الأنا هي من طبيعة تجعلها تتجاوز نفسها ولا وجود لحياةٍ خاصّةٍ بالوعي. فالوعي من جهةٍ إلى أخرى تعالٍ، ليس تعالياً مفروضاً - قلنا بأن مثل هذا التعالي يسبب توقف الوعي - بل تعالٍ فاعلٍ. إن وعيي لما أراه أو أشعر به ليس إشارةً سلبيّةً لحدثٍ نفسانيٍّ مُغْلَقٍ على ذاته قد يتركني متارجحاً في ما يتعلّق بحقيقة الشيء المرئيّ أو المُحَسّ به؛ وهو أيضاً ليس سيطرة قوةٍ مكوِّنة قد تحوي في داخلها بشكلٍ أزليٍّ ومطلقٍ كلّ رؤيةٍ أو إحساسٍ ممكنٍ وقد تلتحق بالشيء دون أن تحتاج إلى ترك ذاتها، إنه إجراء الرؤية بالذات. إنني أتأكد من الرؤية عندما أرى هذا وذاك، أو على الأقلّ عندما أوقظ حولي محيطاً بصريّاً معيّناً، وعالماً مرئيّاً لا يشهد عليه في النهاية سوى رؤية الشيء الخاص. إن الرؤية فعلٌ، أي ليست عمليّةً أزليّةً - التعبير بحدّ ذاته متناقض - بل عمليّةٌ تملك أكثر مما تَعِد، وتتجاوز مقدماتها باستمرار وليست مهيّأةً داخلياً إلاّ من خلال انفتاحي الأوّليّ على حقلٍ من المتعاليات، أي من خلال انخطاف ايضاً. إن الرؤية تبلغ ذاتها وتلتحق بذاتها في الشيء. ومن الضروريّ لها أن تلتقط ذاتها وإذا لم تفعل ذلك فإنها قد لا تكون رؤيةً لأيّ شيءٍ، ولكن من الضروريّ لها أن تلتقط ذاتها في نوعٍ من الغموض والظلام، لأنها غير خاضعةٍ للامتلاك، بل بالعكس تتهرّب في الشيء المرئيّ، فما أكتشفه وأتعرف عليه بواسطة الكوجيتو ليس التلازم النفسانيّ، ولا انخراط جميع الظواهر في «حالات خاصةٍ للوعي»، ولا التماس الأعمى للإحساس مع ذاته - وليس حتى التلازم المتعالي، انتماء جميع الظواهر لوعي مكوِّن وامتلاك الفكر الواضح من قِبَل ذاته - بل هو الحركة العميقة للتعالي التي هي كينونتي بالذات، والتماس المتزامن مع كينونتي

ومع كينونة العالم.

ولكن أليست حالة الإدراك حالةً خاصةً؟ فهو يفتحني على العالم، ولا يستطيع أن يفعل ذلك إلاّ بتجاوزي وتجاوز ذاته، يجب أن يكون «التركيب» الإدراكي غير مكتملٍ، وهو لا يستطيع أن يقدّم لي «واقعاً» معيّناً إلاّ عندما يتعرض لخطر الخطأ، ومن الضروري جداً للشيء، لكي يكون شيئاً، أن تكون له بالنسبة لي جهات مخبّأةٌ، ومن أجل ذلك فإن تمييزَ المظهر والواقع له على الفور مكانة في «التركيب» الإدراكيّ. أما الوعي فهو بالعكس كما يبدو يستعيد حقوقه وتملّكه الكامل لذاته، إذا اعتبرت وعيي «للوقائع النفسيّة». فالحب والإرادة مثلاً هما عمليتان داخليّتان؛ فهما يصنعان مواضيعهما، ونفهم جيداً بأنهما عندما يقومان بذلك يستطيعان التحول عن الواقع، وبهذا المعنى يخدعاننا، ولكن يبدو من المستحيل أن يخدعانا حول ذاتهما: فمنذ اللحظة التي أشعر فيها بالحب والفرح والحزن، صحيح أنني أحب وأنني فرحانٌ أو حزينٌ، حتى ولو لم يكن في الواقع، أي بالنسبة لآخرين أو بالنسبة لي في لحظةٍ أخرى، للموضوع القيمة التي أعزوها له حالياً. فالمظهر هو حقيقة فيّ وكينونة الوعي هي في الظهور لذاتها، ماذا تعني الإرادة إذا لم تكن وعياً للموضوع بأنه ذو قيمة (أو بأنه ذو قيمة باعتباره بالضبط ليس ذا قيمة، في حالة الإرادة الشاذة)، وماذا يعني الحب إن لم يكن وعياً لموضوعٍ بأنه قابلٌ للحب؟ وبما أن وعي الموضوع يغلّف بالضرورة معرفةً عن ذاته، بدونها قد يفلت ولا يعود يلتقط موضوعه، فإن الإرادة ومعرفة أننا نريد، والحب ومعرفة أننا نحب ليست إلاّ فعلاً واحداً، فالحب هو وعي الحب، والإرادة وعي الإرادة. فالحب، أو الإرادة، الذي لا يعي ذاته يكون حباً لا يحب، أو إرادة لا تريد، كالفكر اللاواعي يكون فكراً لا يفكّر. فالإرادة والحب قد يكونان نسخةً عن موضوعهما أي عن موضوعٍ مصطنعٍ أو حقيقيّ، ويكونان مُعتبرين بدون مرجعيّةٍ للموضوع الذي يدوران عليه في الواقع، فهما قد يشكّلان دائرةً من اليقين المطلق حيث لا تستطيع الحقيقة أن تفلت منا. كلُّ شيءٍ قد يكون حقيقةً في الوعي. ولن يكون هناك وهمٌ أبداً إلاّ تجاه الموضوع الخارجيّ. والشعور المعتبر في ذاته قد يكون صحيحاً دائماً من اللحظة التي يصبح فيها مشعوراً به. ولكن لنرَ الأمر عن قربٍ.

من الواضح أولاً أننا نستطيع أن نميّز في ذاتنا المشاعر «الصحيحة» والمشاعر «الخاطئة» وكلّ ما يُشْعَر به من قِبلنا في ذاتنا، لا يوجد بسبب ذلك على مسطّحٍ واحدٍ للوجود، أو يكون صحيحاً كذلك، فهناك درجاتٌ من الواقعيّة في ذاتنا كما هناك خارجٌ عنا «إنعكاسات» و«اشباح» و«أشياء». فإلى جانب الحب الصحيح يوجد حبٌ كاذبٌ أو وهميٌ. هذه الحالة الاخيرة يجب أن تتميّز عن أخطاء التأويل وعن الانفعالات التي لا تستحق إسم الحب الذي أطلقته عليها عن سوء نيّةٍ. لانه لم يكن هناك حتى ما يشبه الحب، لم أعتقد ولا للحظةٍ بأن حياتي قد تلتزم بهذا الشعور، لقد تجنّبت بمكر أن أطرح السؤال لكي أتجنّب الجواب الذي كنت أعرفه مسبقاً، لم يكن «حبي» سوى مجاملةٍ أو سوء نيّةٍ. بينما بالعكس، في الحب الكاذب أو الوهميّ، فقد التحقت إرادياً بالشخص المحبوب، فقد كان حقاً لفترةٍ معيّنةٍ الوسيط في علاقاتي مع العالم، عندما كنت أقول بأنني كنت أحبه، فإنني لم أكن «أَوَّل»، فحياتي قد التزمت حقاً في شكل يشبه النغم الذي يتطلّب تابعاً. من الواضح أنه، بعد زوال الوهم (بعد انكشاف وهمي عن ذاتي) وعندما

أحاول أن أفهم ما حصل لي، سوف أجد تحت هذا الحب المزعوم شيئاً آخر غير الحب: شبه المرأة «المحبوبة» مع شخصٍ آخرٍ، الملل والعادة وتوافق المصالح أو القناعات، وهذا ما يسمح لي بأن أتكلّم عن الوهم. لم أكن أحب سوى صفات (هذه الابتسامة التي تشبه ابتسامةً أخرى، هذا الجمال الذي يفرض نفسه كواقعٍ، هذا الشباب في الحركات والسلوك) وليس الشكل الفريد للوجود الذي هو الشخص ذاته، وارتباطاً بذلك لم أكن كلياً مأخوذاً، فهناك مناطقُ من حياتي الماضية ومن حياتي المستقبلية كانت تتهرب من الاجتياح، وكنت أحتفظ في ذاتي بأمكنةٍ مخصصة لأشياء أخرى. عندها نقول إما أنني لم أكن أعرف ذلك، وفي هذه الحال لا يعود الحب وهمياً، بل هو حب صحيح ينتهي، ـ وإما كنت أعرف ذلك، وفي هذه الحال لم يكن هناك حبٌّ أبداً، حتى حب «كاذب». إلاّ أنه لا هذا ولا ذاك. لا نستطيع القول بأن هذا الحب عندما وُجد كان غير قابلٍ للتمييز عن الحب الصحيح وأنه أصبح «حباً كاذباً» عندما تنكّرت له. لا نستطيع القول بأن أزمةً صوفيّةً تدوم خمسة عشر عاماً هي بذاتها مجرّدةٌ من المعنى لتصبح وفق ما أقيِّمُها بحرية في حياتي اللاحقة، تصبح حدثاً مراهقاً أو الإشارة الأولى لدعوةٍ دينيّةٍ معيّنةٍ. حتى وإن بنيتُ كلَّ حياتي على حدثٍ مراهقٍ، فإن هذا الحدث يحتفظ بطابعه الاحتماليّ وحياتي بكاملها هي «الكاذبة». في الأزمة الصوفيّة ذاتها، كما عشتها، علينا أن نجد طابعاً معيّناً يميّز الدعوة عن الحدث: في الحالة الأولى، يدخل الموقف الصوفيّ في علاقتي الأساسيّة مع العالم ومع الآخر؛ وفي الحالة الثانية، يكون الموقف الصوفيّ داخل الذات سلوكاً لا شخصيّاً وبلا ضرورةٍ داخليّةٍ، هو «المراهقة». كذلك فإن الحب الصحيح يستدعي جميع ثروات الذات ويشغلها بكاملها، والحب الكاذب لا يعني إلاّ أحد أشخاصها، «الرجل في سن الأربعين»، إذا كان الأمر يتعلّق بحبٍ متأخرٍ، و«الرحالة»، إذا كان الأمر يتعلّق بحبٍ دخيلٍ، و«الأرمل»، إذا كان الحب الكاذب محمولاً من قِبَل ذكرى معيّنةٍ، و«الطفل»، إذا كان محمولاً من قِبَل ذكرى الأم. فالحب الصحيح ينتهي عندما أتغيّر أو عندما يتغيّر الشخص المحبوب؟ والحب الكاذب ينكشف أنه كاذب عندما أعود إلى ذاتي. فالفارق داخليٌّ. ولكن بما أنه يتعلّق بمكانة الشعور في كينونتي في العالم الشامل، وبما أن الحب الكاذب يهم الشخص الذي أعتقد بأنه كائنٌ في اللحظة التي أعيشه فيها، وبما أنني أحتاج، لتمييز الكذب فيه، إلى معرفة ذاتي لا أحصل عليها بالضبط إلاّ عن طريق إلغاء الوهم، لذلك فإن الغموض يبقى ومن أجل ذلك فإن الوهم ممكنٌ. لنأخذ ايضاً مثل الهستيريّ. لقد أسرعنا باتهامه بأنه متظاهر، ولكن فهو قبل كلّ شيءٍ يخدع نفسه، وهذه المطواعيّة تطرح مجدّداً المشكلة التي كنا نريد تجنّبها: كيف يمكن للهستيريّ أن: لا يشعر بما يشعر به ويشعر بما لا يشعر به؟ فهو لا يتظاهر بالألم والحزن والغضب ولكن آلامه وأحزانه وغضبه تتميّز عن الألم والحزن والغضب «الحقيقيّة» لأنه لا يوجد فيها بكامله؛ ففي مركز ذاته، تبقى منطقة من الهدوء. فالمشاعر الوهميّة أو الخيالية هي بالفعل مُعاشة ولكن على طرف ذاتنا، إذا جاز التعبير[17]. فالطفل وكثيرون من الناس يخضعون «لقيم ظرفيّة» تخفي عنهم مشاعرهم الفعليّة ـ هم سعداء لأنهم تلقّوا هديةً، وهم حزينون لأنهم يحضرون دفناً، فرحون وحزينون وفق المنظر، ولكنهم خلف هذه المشاعر فإنهم لا مبالون وفارغون. «إننا نشعر بالشعور ذاته ولكن بشكلٍ غير صحيح. وكأنه ظلُّ شعورٍ صحيح». إن موقفنا الطبيعيّ ليس

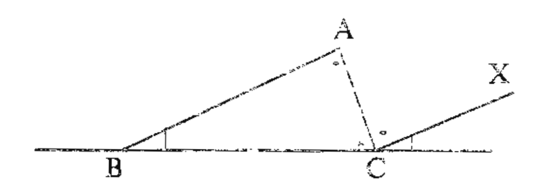
التعبير عن مشاعرنا الخاصة أو الالتصاق بملذاتنا الخاصة، بل العيش وفق المقولات الشعوريّة للوسط. «فالصبيّة المحبوبة لا تسقط مشاعرها عن إيزولت أو جولييت، فهي تعبّر عن مشاعر تلك الأشباح الشعريّة وتُدخلها في حياتها. فيما بعد، متأخراً، سوف يقطع الشعور الشخصي والحقيقي شبكة الهوامات الشعوريّة»[18]. ولكن ما دام هذا الشعور لم يخلق، فليس للصبية أيّة وسيلة لتمييز ما هو وهميّ وأدبي في حبها. إن حقيقة مشاعره المستقبليّة هي التي تُظْهر كذب مشاعرها الحاليّة، فهذه المشاعر تُعاش إذن بالفعل، وتفقد الصبية «تحققها»[19] فيها كما يفقد الممثل تحققه في دوره، ونحن هنا لا نملك تصورات أو أفكاراً قد تطلق انفعالات حقيقيّة، بل نملك فعلاً انفعالات مصطنعة ومشاعر خياليّة. وهكذا فإننها لا نمتلك أنفسنا عند كلّ لحظةٍ في مجمل واقعنا ولنا الحق أن نتكلم عن إدراكٍ داخليٍّ وعن معنى حميم، وعن «مُحلِّل» بيننا وبين أنفسنا يذهب بعيداً أو يبقى سطحيّاً في معرفة حياتنا وكينونتنا. وما يبقى دون الإدراك الداخليّ ولا يؤثّر في المعنى الحميم، ليس لا وعياً. إن «حياتي» و «كينونتي الشاملة» ليستا «كالأنا العميقة» عند برغسون، بناءات قابلة للنقاش، بل هما ظاهرتان تخضعان للتفكير بشكلٍ بديهيٍّ. فالأمر لا يتعلّق بشيءٍ آخرٍ غير الذي نقوم به. إنني أكتشف بأنني عاشقٌ. لا شيء فاتني من تلك الوقائع التي تشكّل الآن امتحاناً بالنسبة لي: لا تلك الحركة الأكثر حيوية لحاضري نحو مستقبلي، ولا ذلك الانفعال الذي كان يتركني بلا كلام، ولا تلك السرعة للوصول إلى يوم اللقاء. ولكن أخيراً لم أقم بتجميعها أو، إذا فعلت ذلك، لم أفكّر بأن الأمر يتعلّق بشعورٍ بالغِ الأهمية، وأكتشف الآن بأنني لم أعد أتصوّر حياتي بدون هذا الحب. وعندما أعود إلى الأيام والأشهر السابقة، ألاحظ أن أفعالي وأفكاري كانت متمحورة وأجد آثار تنظيم أو تركيبٍ كان يتكوّن. ليس ممكناً الادعاء بأنني عرفت دائماً ما أعرفه الآن وليس ممكناً تحقيق معرفةٍ لذاتي في الأشهر الماضية بينما تلك المعرفة قمت باكتسابها الآن. وبشكلٍ عامٍّ ليس ممكناً إنكارٌ بأن عليّ أشياء كثيرة يجب أن أتعلمها عن نفسي، وليس ممكناً الطرح المسبق في مركز ذاتي لمعرفة الذات حيث يوجد مسبقاً كلُّ ما سوف أعرفه عن نفسي لاحقاً، بعد قراءة الكتب وعبور الأحداث التي لا أشكك فيها حالياً. إن فكرة الوعي الذي قد يكون شفافاً لنفسه والذي قد يؤدي وجوده إلى وعيه لوجوده ليست مختلفة كثيراً عن مفهوم اللاوعي: إنه من الجانبين الوهم الارتدادي نفسه، إذ يُدْخل في الأنا على سبيل الموضوع البارز كلّ ما سوف أتعلّمه لاحقاً عن ذاتي. والحب الذي كان يتابع من خلالي جدليّته وقمت باكتشافه ليس منذ البداية شيئاً مختبئاً في اللاوعي، كما أنه ليس موضوعاً أمام وعيي، إنه الحركة التي بها توجهت نحو شخصٍ معيّنٍ، وهو تحوُّلٌ لأفكاري وتصرفاتي ـ لم أكن أجهله لأنني أنا الذي كنت أعيش ساعات الملل قبل اللقاء، وأنا الذي كنت أشعر بالفرح عندما كان يقترب، فهو كان مُعاشاً من أوله إلى آخره ـ ولم يكن معروفاً. فالعاشق يمكن مقارنته بالحالِم. «فالمحتوى الكامن» و «المعنى الجنسيّ» للحلم هما حاضرين بالفعل للحالِم، لأنه هو الذي يحلم حلمه. ولكن، لأن الحياة الجنسيّة هي الجو العام للحلم، فإنهما لم يصنّفا على أنهما جنسيين، لعدم وجود عمقٍ لا جنسيٍّ يتميّزان من خلاله. فعندما نتساءل إذا ما كان الحالم يعي المحتوى الجنسيّ لحلمه أم لا، فإننا نطرح السؤال بشكلٍ سيّءٍ. فإذا كانت «الجنسيّة»، كما شرحنا سابقاً، إحدى الأشكال

التي نملكها لجعلنا ننتسب إلى عالم، فعندما تتوارى كينونتنا ما وراء الجنسيّة، كما يحصل في الحلم، فإن الجنسيّة تكون في كلّ مكانٍ وليس في مكانٍ محدّدٍ، فهي من ذاتها غامضة ولا يمكنها أن تتعيَّن كجنسيةٍ. فالحريق في الحلم ليس بالنسبة للحالِم شكلاً لتغطية اندفاع جنسيٍّ معيَّنٍ تحت رمزٍ مقبولٍ، فهو يصبح رمزاً بالنسبة للشخص اليَقِظ؛ فالحريق في لغة الحلم هو شعار الاندفاع الجنسيّ لأن الحالم، المنفصل عن العالم الماديّ وعن السياق الدقيق للحياة اليقظة، لا يستعمل الصور إلاّ بسبب قيمتها العاطفيّة. إن الدلالة الجنسيّة للحلِم ليست لا واعية، كما أنها ليست «واعية»، لأن الحلم لا «يعني» شيئاً، كالحياة اليَقِظة، عندما يُنسب نظامٌ من الوقائع إلى نظامٍ آخر وقد نخطىء أيضاً عندما نجعل «الجنسيّة» تترسب في «تصوراتٍ لا واعيةٍ» وعندما نضع في عمق الحالِم وعياً يدعوه باسمه. كذلك بالنسبة للعاشق الذي يعيش حبه ليس للحب اسم، فهو ليس شيئاً نستطيع الإحاطة به وتعيينه، وهو ليس الحب نفسه الذي تتكلّم عنه الكتب والصحف، لأنه الطريقة التي يقيم فيها علاقاته مع العالم، إنه دلالةٌ وجوديّةٌ. والمجرم لا يرى جريمته والخائن لا يرى خيانته ليس لأنهما موجودتان في عمقه على سبيل التصورات أو الميول اللاواعية، بل لأنهما عالمان مقفلان ووضعيّتان. فإذا كنا في وضعيةٍ فإننا نخدع، لا نستطيع أن نكون شفافين لأنفسنا ويجب الاّ يجري تماسّنا بأنفسنا إلاّ في الالتباس.

ولكن لم نتجاوز الهدف؟ فإذا كان الوهم ممكناً أحياناً في الوعي الن يكون ممكناً دائماً؟ لقد قلنا بأن هناك مشاعر خياليّةً حيث نكون منخرطين فيها كفاية لكي تكون مُعاشة، وغير منخرطين كفاية لكي تكون صحيحة. ولكن ألا توجد التزامات مطلقة؟ أليس أساسياً بالنسبة للالتزام أن يُبقي على استقلاليّة الذي يلتزم، وبهذا المعنى أن لا يكون كاملاً أبداً، وبالتالي ألا تُنْزَع منا أيّة وسيلةٍ لوصف بعض المشاعر على أنها صحيحة؟ وتعريف الذات بالوجود، أي بحركةٍ تتجاوز فيها نفسها، ألا يعني تعريضها للوهم لأنها لا يمكن أبداً أن تكون شيئاً؟ نظراً لعدم تحديد الواقع بالظهور، في الوعي، ألم نقطع الروابط بيننا وبين أنفسنا ونحوِّل الوعي إلى مرتبة الظهور البسيط لواقعٍ لا يمكن التقاطه؟ ألسنا أمام تعاقب الوعي المطلق أو الشك الذي ينتهي؟ وبرفضنا للحلّ الأوّل ألم نجعل الكوجيتو مستحيلاً؟ - إن هذا الاعتراض يوصلنا إلى النقطة الأساسية. ليس صحيحاً بأن وجودي يمتلك ذاته، وليس صحيحاً أيضاً بأنه غريبٌ عن ذاته، لأنه فعلٌ أو صنعٌ، والفعل تعريفاً هو الانتقال العنيف مما أملك إلى ما أستهدف، مما أكون إلى ما أنوي أن أكونه. إنني أستطيع أن أقوم بالكوجيتو وتكون لديّ ضمانةٌ بأن أريد وأحب أو أؤمن بلا عائقٍ، شريطة أن أريد وأحب أو أؤمن أولاً فعلياً وأنجز وجودي الخاص. إذا لم أقم بذلك فإن شكاً لا يُردّ قد يمتدّ إلى العالم، ولكن أيضاً إلى أفكاري الخاصة. وقد أتساءل بلا نهاية إذا ما كانت «أذواقي» و«إراداتي» و«رغباتي» و«مغامراتي» هي حقاً خاصتي، فهي قد تبدو لي دوماً مصطنعةً وغير واقعيّةٍ وخائبةً. ولكن هذا الشك ذاته، لعدم كونه شكّاً فعليّاً، فهو قد لا يتمكّن حتى من الوصول إلى يقين الشك[20]. إننا لا نخرج من هذا ولا نصل إلى «الصراحة» إلا بتلافي هذه الشكوك وبالارتماء مغمضي العينين في «الصنع». وهكذا ليس لأنني أفكر إنني موجودٌ هو الذي يؤكّد لي إنني موجود، بل على العكس إن اليقين الذي أملكه عن أفكاري يُشتقّ من وجودها الفعلي. إن حبي وحقدي وإرادتي ليست مؤكّدة كمجرّد أفكارٍ

عن الحب والحقد أو الإرادة، بل على العكس، كلّ يقين هذه الأفكار يأتي من يقين أفعال الحب والحقد والإرادة التي أتأكد منها لأنني أصنعها. فكلّ إدراكٍ داخليٍّ هو غير ملائم لأنني لست موضوعاً يمكن إدراكه، لأنني أصنع حقيقتي ولا يتم الالتحاق بي إلاّ في الفعل. «أنا أشك»: لا سبيلَ لإيقاف أيّ شكٍ تجاه هذه العبارة إلاّ بالشك فعليّاً وبالانخراط في تجربة الشكّ وجعل هذا الشكّ يكون هكذا وكأنه يقين الشكّ. فالتشكيك هو دائماً التشكيك في شيءٍ ما، حتى ولو «شككنا في كلّ شيءٍ». إنني متأكّدٌ بأنني أشكّ لأنني اضطلع بهذا الشيء أو ذاك أو حتى بكلّ شيءٍ وبوجودي الخاص على أنها كلّها مشكوكٌ فيها. إنني أعرف ذاتي في علاقتي مع «الأشياء»، والإدراك الداخليّ يأتي بعد ذلك، وهو قد لا يكون ممكناً إذا لم أجرِ اتصالاً بشكّي وعيشه حتى في موضوعه. إننا نستطيع القول عن الإدراك الداخليّ ما قلناه عن الإدراك الخارجيّ: بأنه يغلّف اللامنتهي وبأنه تركيبٌ لا يكتمل أبداً وهو يؤكّد ذاته بالرغم من كونه غير مكتملٍ. إذا أردت التأكّد من إدراكي للمنفضة فإنني سوف لا أنتهي أبداً من ذلك، فهو يفترض أكثر مما أعرف من علمٍ بارزٍ، كذلك إذا أردت التأكّد من حقيقة شكّي، فإنني لن أنتهي أبداً، يجب التشكيك في فكرتي عن الشكّ وفي فكرة هذه الفكرة وهكذا إلى ما لا نهاية. فاليقين يأتي من الشكّ ذاته كفعلٍ وليس من هذه الأفكار، كما أن يقين الشيء والعالم يسبق المعرفة النظريّة لخصائصهما. فالمعرفة، كما قِيلَ، هي فعلاً معرفةُ أننا نعرف، ليس لأن هذه القوة الثانية للمعرفة هي ركيزة المعرفة ذاتها، بل بالعكس لأن المعرفة هي ركيزة هذه القوة. إنني لا أستطيع إعادة بناء الشيء، ومع ذلك توجد أشياء مُدْرَكة، كذلك لا أستطيع أبداً أن أتطابق مع حياتي التي تجري وتهرب أمام ذاتها، ومع ذلك توجد إدراكات داخليّة. والسبب نفسه يجعلني قادراً على الأوهام والحقيقة تجاه نفسي: علينا أن نعلم بأن هناك أفعالاً أتجمّع فيها لكي أتجاوز ذاتي. في عبارة «أنا أفكّر، أنا موجود» التأكيدان متعادلان بالفعل، وإلاّ لن يكون هناك كوجيتو. ولكن يجب أن نتّفق على معنى هذا التعادل: فليس الأنا أفكّر هي الذي يحوي الأنا موجود، ووجودي لا يتحول إلى وعيي له بل بالعكس فالأنا أفكّر هو الذي يندمج مجدداً في حركة تعالي الأنا موجود والوعي يندمج في الوجود.

صحيح أنه يبدو ضرورياً القبول بالتطابق المطلق للأنا مع الأنا، إن لم يكن ذلك في حالة الإرادة والشعور، فعلى الأقلّ في أفعال «الفكر المحض». فلو كان الأمر كذلك لأصبح من الضروري إعادة النظر في كلّ ما قلناه، وبدلاً من أن يظهر الفكر كطريقةٍ للوجود فإننا قد لا نصبح متعلّقين حقاً إلاّ بالفكر. علينا الآن أن نأخذ بالاعتبار العقل. أفكر بالمثلث وبالفضاء ذي الأبعاد الثلاثة الذي يُفْترض أن ينتمي إليه هذا المثلث، وبامتداد إحدى جهاته وبالخط الذي يمكن أن نرسمه من إحدى قممه موازياً للجهة المقابلة، فأتبيّن أن هذه القمة وهذه الخطوط



تشكّل زوايا مجموعها يعادل مجموع زوايا المثلث وهي تعادل زاويتين قائمتين. إنني متأكّدٌ من هذه النتيجة وأعتبرها بأنها مُبَرهنة. هذا يعني أن الرسم البنائيّ الذي قمت به ليس كالخطوط التي يضيفها الولد اعتباطيّاً إلى رسمه والتي تقلب كلّ مرة دلالته («أنه بيت، لا، أنه مركَب، لا، أنه إنسان»)، أنه تجميعٌ من الخطوط التي ولدت عبثيّاً تحت يدي. فمن أول العمليّة إلى آخرها فإن الأمر يتعلّق بالمثلث. إن أصل البناء ليس فقط أصلاً حقيقيّاً، إنه أصلٌ واضحٌ، فأنا أبني وفق قواعد معيّنة وأظهر على الصورة خصائص معيّنة، أي علاقات معيّنة ترتبط بجوهر المثلث، وليس مثل الطفل كلّ العلاقات التي توحي بها الصورة غير المحدّدة توجد في الواقع على الورقة. إنني أعي بأنني أبرهن لأنني أرى رابطاً ضرورياً بين مجمل المعطيات التي تشكّل الفرضيّة والاستنتاج الذي استخرجه منها. إن هذه الضرورة هي التي تضمن لي إمكانيّة تكرار العمليّة على عددٍ محدودٍ من الصور التجريبيّة، وهي ذاتها تأتي، عند كلّ خطوةٍ من برهاني وفي كلّ مرةٍ أُدْخِل فيها علاقات جديدة، من إمكانيّة بقائي واعياً للمثلث على أنه بنية ثابتة تحدّده تلك العلاقات ولا تمحوه. من أجل ذلك نستطيع القول إذا أردنا، بأن البرهان يقوم على إدخال مجموع الزوايا المبني في مجموعتين مختلفتين ورؤيته دورياً مساوياً لمجموع زوايا المثلث ومساوياً لزاويتين قائمتين[21]، ولكن يجب أن نضيف[22] بأننا لا نملك هنا فقط مجموعتين تتتابعان وتطرد الواحدة الأخرى (كما في رسم الولد الحالم)؛ فالمجموعة الأولى تبقى بالنسبة لي بينما الثانية تنشأ، فمجموع الزوايا الذي أساويه بزاويتين قائمتين هو نفسه الذي أساويه من جهةٍ أخرى بمجموع زوايا المثلث، وهذا ليس ممكناً إلاّ عندما أتجاوز نظام الظواهر أو المظاهر لأصل إلى نظام الجوهر أو الكائن. فالحقيقة تبدو مستحيلةً دون امتلاكٍ مطلقٍ للذات في الفكر الفاعل، وإلاّ فإنها قد لا تنجح في التطور عبر سلسلةٍ من العمليات المتتابعة، وفي بناء نتيجةٍ صالحة على الدوام.

قد لا يوجد فكرٌ وحقيقةٌ بدون فعلٍ أتجاوز به التوزع الزمنيّ لمراحل الفكر والوجود البسيط القائم لأحداثي النفسيّة، ولكن المهم هو فهم هذا الفعل بشكلٍ جيّدٍ. إن ضرورة البرهان ليست ضرورةً تحليليّة: فالبناء الذي يسمح بالاستنتاج ليس موجوداً حقيقةً في جوهر المثلث وهو ممكن فقط انطلاقاً من هذا الجوهر. لا يوجد تعريف للمثلث يحوي مسبقاً الخصائص التي سنبرهنها لاحقاً والواسطات التي سنمرّ بها للوصول إلى هذا البرهان. فتطويل الجهة ورسم خط موازٍ للجهة المقابلة من إحدى قمم المثلث، واستخدام الفرضيّة المتعلقة بالخطوط المتوازية والخط الذي يقطعها، كلُّ هذا ليس ممكناً إلاّ إذا أخذت بالاعتبار المثلث ذاته المرسوم على الورق، على اللوح أو في المخيّلة، وأخذت بالاعتبار هيئته والترتيب الملموس لخطوطه وشكله gestalt. اليس هذا بالضبط هو جوهر المثلث أو فكرة المثلث؟ - لنبدأ باستبعاد فكرة الجوهر الصُوَريّ للمثلث. مهما كانت أفكارنا حول محاولات التشكُّل فمن المؤكّد على كلّ حالٍ أنها لا تدّعي بإعطاء منطق للاختراع، ولا نستطيع أن نبني تعريفاً منطقياً للمثلث يساوي في غزارته رؤية الصورة ويسمح لنا، بسلسلةٍ من العمليّات الصوريّة، الوصول إلى استنتاجات لم تَقُم أولاً بواسطة الحدس. قد يقال بأن هذا لا يعني إلاّ الظروف النفسانيّة للاكتشاف، وإذا كان منَ الممكن إقامة رابط بين الفرضيّة والنتيجة لا يدين بشيءٍ للحدس، فهذا يعني أن الحدس

ليس الوسيط المفروض للفكر وليس له أيُّ مكانٍ في المنطق. ولكن أن يكون التشكُّل دائماً ارتدادياً فهذا يدلّ على أنه ليس كاملاً أبداً إلاّ في المظهر وأن الفكر الصُوَريّ يعيش من الفكر الحدسيّ. فهو يكشف البديهيّات غير المُصاغة التي نقول بأن التفكير يرتكز عليها، ويبدو أنه يقدِّم إليه المزيد من الدقة ويعرِّي ركائز يقيننا، ولكن في الواقع أن المكان حيث يتمّ اليقين وحيث تظهر الحقيقة هو دائماً الفكر الحدسيّ بالرغم من أن المبادىء يجري استيعابها فيه بشكلٍ صامتٍ أو لهذا السبب بالضبط. لن يكون هناك امتحانٌ للحقيقة، ولا شيء قد يوقف «تعرُّج فكرنا» إذا فكرّنا Vi Formae (صُوَريّاً؟) وإذا لم تتقدّم العلاقات الصوريّة لنا أولاً مترسِّبة في شيءٍ خاصٍ معيّنٍ. وقد لا نكون قادرين حتى على تحديد فرضيّةٍ لنستخلص منها النتائج، إذا لم نبدأ باعتبارها على أنها صحيحة. فالفرضيّة هي ما نفترضه صحيحاً والفكر الفرضيّ يفترض مسبقاً تجربةً للحقيقة القائمة. فالبناء إذن يستند إلى هيكل المثلث وإلى الشكل الذي به يحتلّ الفضاء، وإلى العلاقات التي يجري التعبير عنها في الكلمات التالية «على»، «بواسطة»، «قمة»، «مد». فهل هذه العلاقات تشكّل نوعاً من الجوهر الماديّ للمثلث؟. إذا احتفظت الكلمات «على»، «بواسطة، إلخ.. بمعنىً معيّنٍ فلأنني أعمل على مثلث محسوس أو خياليّ، أيّ مُمَوْضعٍ على الأقلّ افتراضياً في حقلي الإدراكي، وموجَّه بالسنبة «للعالي» و «المنخفض»، «لليمين» و«لليسار»، أيّ كما قلنا سابقاً فهو مشاركٌ في تأثيري العام على العالم. إن البناء يُبرز إمكانيات المثلث المعنيّ، ليس وفق تعريفه وباعتباره فكرةً، بل وفق هيكله وكقطبٍ لحركاتي. فالنتيجة تُشْتَق بالضرورة من الفرضيّة لأن عالم الهندسة في فعل البناء قد عبرّ عن إمكان الانتقال. لنعالج هذا الفعل بشكلٍ افضل. لقد رأينا بأنه ليس طبعاً عملية يدوية فقط، أيّ تنقُّل فعلي ليدي وقلمي على الورق، لأنه عندما لا يعود يوجد أيُّ فرقٍ بين البناء والرسم العشوائيّ وقد لا ينتج عن البناء أيّ برهان. فالبناء هو حركةٌ، لأن الخط الفعليّ يعبر إلى الخارج عن قصدٍ معيّنٍ. ولكن ما هو هذا القصد؟. فلنأخذ المثلث، فهو بالسنبة لي منظومة من الخطوط الموَجَّهة، وإذا كان لكلماتٍ مثل «زاوية» أو «اتجاه» معنىً بالنسبة لي فهو باعتبار أنني مُمَوْضَع في نقطةٍ معيّنةٍ ومن هناك أتجّه نحو نقطةٍ أخرى، باعتبار أن منظومة المواقع الفضائيّة هي بالنسبة لي حقلٌ من الحركات الممكنة. بهذه الطريقة التقط الجوهر الملموس للمثلث، الذي ليس مجموعةً من «الخصائص» الموضوعيّة، بل هو صيغةٌ لموقفٍ معيّنٍ وشكلٍ معيّنٍ لسيطرتي على العالم، هو بنيةٌ. فعندما أبني أُدخل الجوهر في بنية أخرى، بنية «الخطوط المتوازية والخط القاطع». كيف يكون هذا ممكناً؟ لأن إدراكي للمثلث لم يكن، إذا جاز التعبير، جامداً وميتاً، فرسم المثلث على الورق لم يكن سوى غلافه، فهو يُخترق بخطوطٍ ممكنةٍ، ومن كلّ الجهات كانت تنبت فيه اتجاهات ممكنةٌ وغير مرسومةٍ. وباعتبار أن المثلث كان مشتركاً في تأثيري على العالم، فإنه كان يتضخَّم بإمكانيات لا محدودةٍ ليس البناء المحقّق سوى حالةٍ خاصةٍ منها. فالبناء ذو قيمةٍ برهانيّةٍ لأنني أجعله ينبثق من الصيغة الحركيّة للمثلث. وهو يعبِّر عن القدرة التي أملكها لإظهار الشعارات المحسوسة لتأثير معيّنٍ على الأشياء، هذا التأثير هو إدراكي لبنية المثلث. إنه فعل التخيُّل المنتج وليس عودةً إلى الفكرة الأزليّة للمثلث. وكما أن تعيين موضع الأشياء في الفضاء، وفق كانط نفسه، ليس عمليّةً روحيّةً فقط، وهو يستخدم

حركيّة الجسد[23]، والحركة التي تمتلكها الإحساسات عند نقطة مسارها حيث توجد الحركة عندما تحدث الإحساسات، كذلك فإن العالم الهندسيّ الذي يدرس القوانين الموضوعيّة لتعيين الموضع، لا يعرف العلاقات التي تهمّه إلاّ عندما يعالجها على الأقلّ افتراضيّاً بواسطة جسده. إن موضوع الهندسة هو موضوعٌ حركيٌّ. هذا يعني أولاً أن جسدنا ليس موضوعاً، ولا حركته مجرّد تنقّل في الفضاء الموضوعيّ وإلاّ لما كانت المشكلة إلاّ انحرافاً، وحركة الجسد الذاتي قد لا تقدّم أيَّ توضيحٍ إلى مشكلة تعيين مكان الأشياء لأنها هي ذاتها قد تكون تعييناً للمكان. يجب أن يكون هناك، كما كان يعتبر ذلك كانط، «حركةٌ مولِّدة للفضاء»[24]، التي هي حركتنا القصديّة، المتميّزة عن «الحركة في الفضاء»، والتي هي حركة الأشياء وجسدنا السلبيّ. ولكن هناك أكثر من ذلك: إذا كانت الحركة مولِّدة للفضاء، من المستبعد أن لا تكون حركيّة الجسد سوى «أداةٍ»[25] للوعي المكوِّن. فإذا كان هناك وعيٌ مكوِّن، فإن الحركة الجسديّة ليست حركةً إلاّ باعتبار أن الوعي المكوِّن يفكر بها على هذا النحو[26]؛ فالقوة البنّاءة لا تجد فيها إلاّ ما قد وضعَتْه والجسد تجاهها ليس حتى أداة: فهو شيءٌ بين الأشياء. لا يوجد علم نفس في فلسفة الوعي المكوِّن، أو على الأقلّ لم يبقَ شيءٌ صالحٌ ليقوله، فهو لا يمكن إلاّ أن يطبِّق نتائج التحليل التأمليّ على كلّ محتوىً خاصٍّ، وهو بالتالي يشوّه هذه النتائج لأنه ينزع منها دلالتها المتعالية. إن حركة الجسد لا تستطيع أن تلعب دوراً في إدراك العالم إلاّ إذا كانت ذاتها قصديّة أصليّة وشكلاً من الانتساب إلى الموضوع متميّزاً عن المعرفة. يجب أن يكون العالم حولنا، ليس كمنظومةٍ من الأشياء التي نقوم بتركيبها، بل كمجموعةٍ منفتحةٍ من الأشياء التي نتّجه نحوها. إن «الحركة المولّدة للفضاء» لا تبسط فوق المسار نقطةً ما ورائيّةً معيّنةً، لا مكان لها في العالم، بل تقيم «هنا» معيّناً يتّجه نحو «هناك» معيّن ويمكن أن يحلّ الواحد محل الآخر مبدئيّاً. إن مشروع الحركة هو فعلٌ، أيّ أنه يرسم المسافة الفضائيّة ـ الزمنيّة بينما هو يجتازها. ففكر عالم الهندسة، بالقدر الذي يستند فيه بالضرورة إلى هذا الفعل، لا يتطابق إذن مع ذاته: فهو التعالي بالذات. إذا استطعت، بواسطة بناءٍ معيَّنٍ، إبراز خصائصِ للمثلث، وإذا بقيت الصورة المتحوِّلة على هذا النحو هي نفسها التي انطلقت منها، وإذا استطعت أخيراً إجراء تركيبٍ يحفظ طابع الضرورة، فليس ذلك لأن بنائي محكومٌ من قِبَل مفهومٍ معيّنٍ للمثلث حيث تكون جميع خصائصه موجودة، وبخروجي من الوعي الإدراكي، أتوصل إلى الجوهر: بل إنني أجري تركيب الخاصية الجديدة بواسطة الجسد الذي يدخلني دفعة واحدة في الفضاء، وتسمح لي حركته المستقلة بالوصول إلى هذه النظرة الشاملة للفضاء، بسلسلةٍ من الخطرات الدقيقة. إن الفكر الهندسيّ أبعد من أن يتعالى على الوعي الإدراكيّ، إنني أستعير مفهوم الجوهر من عالم الإدراك. أعتقد بأن المثلث كان له دائماً وسيكون له دوماً مجموعٌ للزوايا يعادل زاويتين قائمتين وكلّ الخصائص الأخرى الأقلّ رؤيّة والتي يعزوها له عالم الهندسة، فلأن لديّ تجربةً مثلثٍ حقيقيٍّ، وهو كشيءٍ ماديٍّ، له بالضرورة في ذاته كلُّ ما استطاعَ أو سوف يستطيع إبرازه. فلو لم يكن الشيءُ المُدْرَك قد أسس فينا إلى الأبد مثال الكائن، الذي هو كما هو، لما كانت هناك ظاهرة الكائن ولبدا لنا الفكر الرياضي وكأنه خلق. فما أدعوه جوهر المثلث ليس إلاّ ذلك الحدس للتركيب المكتمل الذي بواسطته قد حدّدنا الشيء.

إن جسدنا باعتباره يحرّك نفسه بنفسه، أيّ باعتباره أنه لا ينفصل عن نظرةٍ على العالم وبأنه تلك النظرة ذاتها محقّقة، هو شرط الإمكانية، ليس فقط للتركيب الهندسيّ، بل أيضاً لجميع العمليات التعبيريّة ولجميع المكتسبات التي تشكّل العالم الثقافيّ. فعندما نقول إن الفكر عفويٌّ، فهذا لا يعني بأنه يتطابق مع ذاته، فهو يعني بالعكس بأنه يتجاوز نفسه. والكلام هو بالضبط الفعل الذي يصبح به الفكر حقيقةً أزليّةً. من الواضح أن الكلام لا يمكن أن يعتبر كمجرّد لباسٍ للفكر، ولا التعبير كالترجمة داخل منظومةٍ اعتباطيّةٍ معيّنةٍ لإشارات دلالةٍ معيّنةٍ هي واضحةٌ مسبقاً في ذاتها. ونكرّر بأن الأصوات والصّواتات لا تعني شيئاً من ذاتها وبأن وعينا لا يمكن أن يجد في اللغة إلاّ ما قد وضعه فيها. ولكن قد ينتج عن ذلك بأن اللغة لا يمكن أن تعلّمنا شيئاً وبأنها على الأكثر يمكن أن تثير فينا تركيباتٍ جديدةٍ لدلالات نملكها مسبقاً. وهذا ما تعاكسه تجربة اللغة. صحيح أن الاتصال يفترض مسبقاً منظومةً من التطابقات كالتي يعطيها القاموس، ولكنه يذهب إلى أبعد من ذلك، والجملة هي التي تعطي معناها لكلّ كلمةٍ، والكلمة لكونها قد استخدمت في سياقاتٍ مختلفةٍ تُشْحَن شيئاً فشيئاً بمعنىً لا يمكن تثبيته بشكلٍ مطلقٍ. فالكلام المهم والكتاب الجيّد يفرضان معناهما. فهما إذن يحملانه في ذاتهما بشكلٍ من الأشكال. أما الشخص الذي يتكلّم فيجب أن يسمح له فعل التعبير أن يتجاوز أيضاً ما كان يفكر به سابقاً وأن يجد في أقواله الذاتيّة أكثر مما كان يفكر أن يضعَ فيها، بدون هذا قد لا نرى الفكر، حتى ولو كان وحيداً، يبحث عن التعبير بمثل هذه المثابرة. فالكلام هو إذن هذه العمليّة المفارقة حيث نحاول الوصول، بواسطة الكلمات ذات المعنى المحدّد والدلالات الجاهزة سلفاً، إلى قصدٍ هو مبدئيّاً يذهب إلى أبعد من ذلك ويبدِّل ويثبِّت في نهاية التحليل معنى الكلمات التي بها يُتَرجم هذا القصد. فاللغة المكوَّنة لا تلعب دوراً في عمليّة التعبير إلاّ كالألوانِ في الرسم: إذا لم نكن نملك عينين، أو حواساً بشكلٍ عامٍّ، لما كان هناك رسمٌ بالنسبة لنا، ومع ذلك فاللوحة «تقول» أشياء أكثر مما يعلّمنا التمرين البسيط لحواسنا. فاللوحة، في ما يتعدّى معطيات الحواس، والكلام في ما يتعدّى معطيات اللغة المكوَّنة، يجب أن يكون لهما بذاتهما فضيلةٌ دالّة، دون الاستناد إلى دلالةٍ موجودةٍ لذاتها في فكر المشاهد أو السامع. «إننا بواسطة الكلمات، كالرسام بواسطة الألوان والموسيقيّ بواسطة النوتات، نريد من المشهد أو الانفعال أو حتى الفكرة المجرّدة تكوين نوعٍ معادلٍ لها أو نوعٍ قابلٍ للحلّ في الفكر. هنا يصبح التعبير الشيء الرئيسي. إننا نُعَلِّم القارىء، ونجعله يُشارك في فعلنا الخلاّق أو الشعريّ، ونضع في الفم الخفيّ لفكره تعبيراً عن ذاك الشيء أو ذاك الشعور»[27]. فعند الرسام أو الشخص المتكلم ليست اللوحة والكلام تعبيراً عن فكرٍ قائمٍ سلفاً، وإنما تملّكاً لهذا الفكر بالذات. من أجل ذلك قمنا بتمييز كلام ثانويٍّ يترجم فكراً مكتَسباً سلفاً، وكلام أصليٍّ يقوم بإيجاد الفكر أولاً بالنسبة لنا كما بالنسبة للآخر. ولكن جميع الكلمات التي أصبحت مجرّد مؤشّراتٍ لفكرٍ متماسكٍ لم تتمكّن من أن تصبح كذلك إلاّ لأنها عملت أولاً كأقوالٍ اصليّةٍ ولا نزال نستطيع أن نتذكّر مظهرها القيّم، كمنظر مجهولٍ، عندما كنّا نقوم باكتسابها وعندما كانت لا تزال تمارس الوظيفة الأوّليّة للتعبير. وهكذا فإن امتلاك الذات، أو التطابق مع الذات ليس هو التعريف للفكر: فهو على العكس نتيجة للتعبير، وهو دائماً وهمٌ، من حيث إن وضوح المكتسب يرتكز على

العمليّة الغامضة كلياً التي بواسطتها ثبتنا في ذاتنا لحظةً معيّنةً من الحياة العابرة. إننا مدعوون إلى إيجاد، تحت الفكر الذي يتمتّع بمكتسباته وليس إلاّ وقفة في المسار اللامحدود للتعبير، لإيجاد فكرٍ يحاول أن يتثّبت ولا يتوصل إلى ذلك إلاّ بإخضاع موارد اللغة المكوَّنة لاستخدام مستجدٍّ. هذه العمليّة يجب أن تعتبر كواقعٍ أخيرٍ، لأن كلّ تفسيرٍ قد نريد إعطاءه لها قد يؤدي إلى إنكارها ـ أكان هذا التفسير تجريبياً يحوِّل الدلالات الجديدة إلى الدلالات المعطاة، أم كان تفسيراً مثالياً يطرح معرفةً مطلقةً ملازمةً للأشكال الأولى للمعرفة. إن اللغة تتجاوزنا، ليس فقط لأن استخدام الكلام يفترض دائماً عدداً كبيراً من الأفكار ليست راهنة وكلّ كلمة تختصرها، بل أيضاً لسببٍ آخرٍ أكثر عمقاً: وهو أن هذه الأفكار في راهنيّتها لم تكن أبداً بدورها أفكاراً «محضة»، لقد كان المدلول فيها يزيد على الدالّ بشكلٍ مسبقٍ، كما كان جهد الفكر المُفَكَّر به لمساواة الفكر المفكِّر هو نفسه، والاتصال المؤقت بين الواحد والآخر الذي يشكّل كلّ سر التعبير هو أيضاً نفسه. فما ندعوه فكرة هو بالضرورة مرتبط بفعل تعبيري معيّنٍ وهو يدين له بالمظهر الاستقلاليّ الذي يبدو فيه. إنه موضوعٌ ثقافيٌّ مثل الكنيسة والشارع والقلم أو السمفونيّة التاسعة. سيُرَدّ علينا بأن الكنيسة يمكن أن تحترق والشارع والقلم يمكن أن يُدَمَّرا، وبأن السمفونيّة التاسعة، إذا ضاعت جميع توزيعاتها واصبحت أدوات الموسيقى كلها رماداً، قد لا تبقى إلاّ لسنواتٍ في ذاكرة الذين سمعوها، بينما بالعكس فكرة المثلث وخصائصه غير قابلةٍ للفناء. في الحقيقة إن فكرة المثلث مع خصائصه، وفكرة معادلة الدرجة الثانية، لهما مساحتهما التاريخيّة والجغرافيّة وإذا ما دُمِّر التقليد الذي به وصلا إلينا، ودُمِّرت الأدوات الثقافيّة التي تحملهما، فيجب أن تكون هناك أفعالٌ تعبيريّة خلاّقة جديدة لإعادة إظهارهما في العالم. والصحيح فقط هو أن الظهور الأوّليّ عندما يحصل و«الظهورات» اللاحقة لا تضيف شيئاً إذا كانت ناجحة ولا تُنْقِص شيئاً إذا كانت فاشلة، لمعادلة الدرجة الثانية التي تبقى بيننا وكأنها ثروةٌ لا تُسْتَنْفَد. ولكن نستطيع أن نقول الشيء نفسه عن السمفونيّة التاسعة التي تستمرّ في موضعها الواضح كما قال ذلك بروست Proust، وأن أُدِّيَت بشكلٍ جيّدٍ أو سيءٍ، أو بالأحرى فإن وجودها يستمرّ في زمنٍ أكثر سريّةً من الزمن الطبيعيّ. إن زمن الأفكار لا يندمج في الزمن الذي تظهر فيه الكتب وتختفي، أو تنطبع فيه الموسيقى أو تُمْحى: فالكتاب الذي طُبع مرّاتٍ عديدةٍ لن يعود مقروءاً في يوم من الأيام، والموسيقى التي لم يبقَ منها سوى بعض النسخ تصبح مطلوبةً فجأةً، ووجود الفكرة لا يمتزج بالوجود التجريبيّ لوسائل التعبير، ولكن الأفكار تدوم أو تمرّ، والسماء الواضحة تنحو باتجاه لونٍ آخرٍ. لقد سبق وميَّزنا الكلام التجريبيّ، الكلمة كظاهرةٍ صوتيّةٍ، وكون هذه الكلمة قد قيلت في تلك اللحظة من قِبَل ذلك الشخص، هذا الكلام الذي قد يحدث دون فكر، ـ والكلام المتعالي أو الحقيقيّ الذي به تبدأ فكرةٌ معيّنةٌ بأن توجد. ولكن لو لم يكن هناك إنسانٌ باعضاءٍ صوتيّةٍ أو مفصليّةٍ وبجهازٍ للنفخ ـ أو على الأقلّ بجسدٍ مع قدرته على أن يتحرّك بذاته، لما وُجِد هناك كلامٌ ولا وُجِدت أفكار. والصحيح أيضاً هو أن في الكلام، أفضل مما في الموسيقى أو الرسم، يبدو أن الفكر يستطيع الانفصال عن أدواته الماديّة ويصبح ذا قيمةٍ أزليّةٍ. إن جميع المثلثات التي ستوجد أبداً من خلال لقاءات السببيّة الماديّة سيكون لها دائماً مجموعٍ الزوايا معادلاً لزاويتين قائمتين، حتى

ولو فقد الناس علم الهندسة ولم يبقَ أيٌّ واحدٍ يعرفه. وذلك لأن الكلام، في هذه الحال، يُطَبَّق على طبيعةٍ معيّنةٍ خلافاً للموسيقى والرسم اللذين يخلقان، مثل الشعر، موضوعهما الخاص، وما أن تعي ذاتها بشكل كافٍ حتى تنحبس بمحض إرادتها في العالم الثقافيّ. والكلام النثريّ وخصوصاً الكلام العلميّ هو كائنٌ ثقافيٌ يدّعي بأنه يعبِّر عن حقيقيةٍ للطبيعة في ذاتها. إننا نعلم بأن هذا الادعاء ليس صحيحاً وقد برهن النقد الحديث للعلوم ما تحويه من أمورٍ بناءةٍ. فالمثلثات «الحقيقيّة»، أيّ المثلثات المُدْرَكة ليس لها بالضررة ومنذ الأزل، مجموع زوايا تعادل زاويتين قائمتين، إذا كان صحيحاً بأن الفضاء المُعاش لا يخضع أو يخضع للمسلمات الإقليديّة. وهكذا لا يوجد فرقٌ أساسيٌّ بين أشكال التعبير ولا نستطيع أن نعطي ميزة لإحدها وكأنه كان يعبِّر عن حقيقةٍ في ذاتها. فالكلام صامتٌ مثل الموسيقى والموسيقى متكلِّمة مثل الكلام. والتعبير خلاّق في أيّ مجالٍ والمُعَبَّر عنه هو دائماً غير مفصولٍ عنه. لا يوجد تحليلٌ يستطيع أن يجعل اللغة واضحةً ويعرضها أمامنا وكأنها موضوع. وفعل الكلام ليس واضحاً إلاّ بالنسبة للذي يتكلّم أو يسمع فعليّاً، وهو يصبح غامضاً حالما نريد إبراز الأسباب التي جعلتنا نفهم هكذا وليس بشكلٍ آخر. إننا نستطيع أن نقول عنه ما قلنا عن الإدراك وما قاله باسكال عن الآراء: في الحالات الثلاث إنها الآية نفسها لوضوح النظرة الأولى التي تتلاشى حالما نريد تحويلها إلى ما نعتقد بأنه موجودٌ في العناصر المكوّنة لها. إنني أتكلم، وبدون أيّ غموض أفهم نفسي كما يفهمني الغير، وأعيد التقاط حياتي كما يعيد التقاطها الآخرون. أقول بأنني «أنتظر منذ وقتٍ طويلٍ» أو بأن شخصاً ما «قد مات» وأعتقد بأنني أعلم ما أقول. ولكن إذا ما تساءلت عن زمن أو عن تجربة الموت اللذين كان يحويهما خطابي، لن يعود هناك سوى الغموض في ذهني. وذلك لأنني أردت أن أتكلّم عن الكلام وأكرّر فعل التعبير الذي أعطى معنىً إلى الكلمة موت وإلى الكلمة زمن، وأمدّ التأثير الجزئيّ الذي يؤمنانه لي إلى تجربتي، وأفعال التعبير الثانية والثالثة هذه، كالأفعال الأخرى، لها في كلّ حالةٍ وضوحها المقنع، ولكن دون أن أتمكّن أبداً من حلّ الغموض الأساسيّ للمُعَبَّر عنه، ولا من تحويل المسافة بين فكري وذاته إلى لا شيء. هل يجب أن نستنتج من ذلك [28] أن اللغة، التي ولدت وتطورت في الغموض، مع أنها قابلة لأن تتوضح، ليست سوى الوجه المقلوب للفكر اللامنتهي ورسالته التي يعهد بها لنا؟ قد يكون ذلك فقدان الصلة مع التحليل الذي قمنا به وفي النتيجة هدم ما بنيناه في هذا السياق. إن اللغة تتعالى عنا ومع ذلك نتكلّم. إذا استنتجنا من ذلك أن هناك فكراً متعالياً تتهجّاه أقوالنا، فإننا نفترض تجربة التعبير مكتملةً بينما قلنا إنها لن تكون أبداً كذلك، ونستدعي فكراً مطلقاً في الوقت الذي برهنّا فيه بأنه غير قابلٍ للتصور. إنه مبدأ إثبات العقائد الدينيّة عند باسكال، ولكن كلما برهنا أن الانسان بلا قدرةٍ مطلقةٍ جعلنا التأكيد على مطلقٍ معيَّنٍ، ليس محتملاً، وإنما بالعكس، مشبوهٌ. في الواقع يبيّن التحليل، ليس بأنه يوجد خلف اللغة فكرٌ متعالٍ، بل بأن الفكر يتعالى في الكلام، وبأن الكلام يصنع بذاته هذا التطابق للأنا مع الأنا وللأنا مع الآخر، وهو ما نريد أن نركّز الكلام عليه. إن ظاهرة اللغة بالمعنى المزدوج كواقعٍ أوّليٍّ وكأعجوبةٍ، ليست مفسَّرة وإنما ملغاةٌ، إذا ألحقناها بفكرٍ متعالٍ، لأن الأمر يصبح وكأن فعل الفكر لكي يكون مُعبَّراً عنه، ستكون له القدرة على الاستمرار في الحياة. ليس، كما يقال غالباً، بأن الصيغة

الكلاميّة تستخدم بالنسبة لنا كوسيلةٍ لتقوية الذاكرة: فهي إذا كتبت على الورق أو دُفِعت إلى الذاكرة لن تعود تنفع أي شيءٍ إذا لم نكن قد اكتسبنا بشكلٍ نهائيٍّ القدرة الداخليّة على تفسيرها. فالتعبير ليس إحلال محلّ الفكر الجديد منظومةً من الإشارات الثابتة ترتبط بها أفكارٌ مضمونةٌ، فهو التأكد، من خلال استخدام الكلمات المستخدمة سابقاً. بأن القصد الجديد يستعيد إرث الماضي، وهو بحركةٍ واحدةٍ استبدال الماضي في الحاضر ووصل هذا الحاضر بالمستقبل، وفتح دورةٍ كاملةٍ من الزمن حيث يبقى الفكر «المكتسب» حاضراً على سبيل البعد دون أن نحتاج بعد ذلك إلى تذكُّره أو إلى إعادة إنتاجه. وما ندعوه باللازمنيّ في الفكر هو ما يكون محتملاً من جميع الأزمان وليس إذن متعالياً أبداً عن الزمن، وذلك من أجل استعادة الماضي والانخراط في المستقبل. فاللازمنيّ هو المُكْتَسَب المقرَّر.

عن هذا الاكتساب إلى الأبد، يقدّم لنا الزمن ذاته النموذج الأول. إذا كان الزمن هو البُعْد الذي وفقه تطرد الأحداث بعضها البعض الآخر، فهو أيضاً البُعد الذي وفقه يتلقى كلّ حدثٍ منها مكاناً خاصاً به. والقول بأن الحدث يحدث a lieu يعني بأنه يكون صحيحاً طيلة الوقت الذي يحدث فيه. فكلّ لحظةٍ من الزمن، بحسب جوهرها بالذات، تطرح وجوداً لا تقوى عليه لحظات الزمن الأخرى. بعد البناء تصبح العلاقة الهندسيّة مكتسبة: حتى ولو نسيت تفاصيل البرهان، فإن البادرة الرياضيّة تضع الأساس لتقليدٍ معيَّن. إن رسم فان غوغ يُقيم فيَّ إلى الأبد، لقد قطعت خطوة لا أستطيع العودة عنها، حتى وإن لم أحفظ أيّة ذكرى دقيقة عن اللوحات التي رأيتها، إن كلّ تجربتي الجماليّة ستصبح بعد ذلك تجربة شخصٍ عرف رسم فان غوغ، تماماً كالبرجوازيّ الذي أصبح عاملاً يبقى دائماً، حتى في نمط حياته كعاملٍ، برجوازيّاً ـ متحولاً ـ إلى ـ عامل، أو كفعلٍ يصفنا بشكلٍ دائم حتى ولو أنكرناه فيما بعد وغيّرنا معتقداتنا. فالوجود يضطلع دائماً بماضيه، في حالة قبوله أم في حالة رفضه. نحن، كما يقول بروست، جاثمون على هرمٍ من الماضي، وإذا لم نره فلأننا مهووسون بالفكر الموضوعيّ. إننا نعتقد بأن ماضينا بالنسبة لنا يتحول إلى الذكريات الواضحة التي نستطيع تأملها. فنحن نقطع وجودنا عن الماضي ذاته ولا نسمح له بإعادة التقاط إلاّ الآثار الحاضرة من هذا الماضي. ولكن يجري التعرّف على هذه الآثار بأنها آثارٌ للماضي إذا لم يكن لنا بالتالي انفتاحٌ مباشرٌ على هذا الماضي؟ يجب قبول الاكتساب على أنه ظاهرةٌ لا يمكن الرجوع عنها. فما عشناه يكون ويبقى بشكلٍ دائم بالنسبة لنا، فالشيخ يلمس طفولته. كلُّ حاضرٍ يحدث يغوص في الزمن وكأنه زاويةٌ معيّنةٌ ويتطلّع إلى الأزليّة. فالأزل ليس نظاماً آخر يتعدّى الزمن، إنه جوُّ الزمن. لا شكّ في أن الفكرة الخاطئة وكذلك الفكرة الصحيحة تملك هذا النوع من لأزليّة: فإذا أخطأت حالياً، يصبح صحيحاً إلى الأبد بأنني أخطأت. يجب أن يكون هناك إذن في الفكر الصحيح خصوبةٌ أخرى، ويجب أي يبقى صحيحاً ليس فقط كماضٍ مُعاشٍ فعليّاً، بل أيضاً كحاضرٍ دائم يُستعاد دائماً في تلاحق الزمن. ولكن هذا لا يُحدِث فرقاً أساسيّاً بين الحقائق الواقعيّة والحقائق العقليّة. لأنه لا يوجد أيُّ فعلٍ من أفعالي ولا أيّة فكرةٍ من أفكاري، حتى الخاطئة، من اللحظة التي التصقت بها، لم تستهدف قيمة معيّنة أو حقيقة معيّنة، ولم تحتفظ نتيجة لذلك براهنيّتها في حياتي التالية ليس فقط كواقعٍ لا يمكن محوه، وإنما أيضاً كمرحلةٍ ضروريّةٍ نحو

حقائق وقيمٍ أكثر كمالاً تعرّفت عليها فيما بعد. لقد بنيت حقائقي مع هذه الأخطاء وهي تحملها إلى أزليّتها وبالمقابل لا توجد حقيقيةٌ عقليةٌ تنكشف في أحد الأيام كشفافيةٍ بالنسبة لفترةٍ تاريخيّةٍ معيّنةٍ في الفكر البشريّ، ولكنها تعني بأن البشر خلال زمنٍ معيّنٍ استطاعوا أن يتخذوا «أرضيّةً» لأفكارهم فضاءً منسجماً ذا ثلاثة أبعاد وأن يضطلعوا بدون سؤالٍ بما سيعتبره العلم المعمّم على أنه تخصيصٌ محتملٌ للفضاء. وهكذا فإن كلّ علاقة العقل بالواقع، وعلاقة الأزل بالزمن بمثل علاقة التفكير الانعكاسي باللا منعكس وعلاقة الفكر باللغة أو علاقة الفكر بالإدراك هي علاقة ذات معنىً مزدوجٍ تدعوه الظواهريّة Fundierung (المؤسس): فالتعبير مؤسَّس ـ الزمن، اللامنعكس، الواقع، اللغة، الإدراك ـ هو الأول بمعنى أن المؤسَّس له يُعطى على أنه تحديدٌ أو إبرازٌ للمؤسِّس، وهو ما يمنعه من امتصاصه أبداً، كما أن المؤسَّس ليس أولاً بالمعنى التجريبي والمؤسَّس له ليس مشتقاً منه ببساطةٍ لأن المؤسِّس يبرز عبر المؤسَّس له. وهكذا نستطيع القول بشكلٍ لا فرق فيه، بأن الحاضر هو مخطّطٌ للأزل وبأن أزل الحقّ ليس إلاّ تسامياً للحاضر. إننا لن نتجاوز هذا الالتباس وإنما نفهمه على أنه نهائيٌّ بإيجاد حدس الزمن الحقيقيّ الذي يُبقي على كلّ شيءٍ والذي هو في قلب البرهان كما في قلب التعبير «إن التفكير حول القوة الخلاّقة للفكر يقول برونشفيغ Brunschvicg[29]، يحوي بكلّ يقين التجربة الشعور بأنه يوجد، في حقيقة محدّدة استطعنا أن نبرهنها، روح الحقيقة التي تتجاوزها وتنبثق منها، هي روح تستطيع أن تنفصل عن التعبير الخاص لهذه الحقيقة لتتّجه نحو تعبيرٍ أكثر قابليّة للفهم وأكثر عمقاً، ولكن دون أن يمسّ هذا التقدّم بأزليّة الحقّ». ما هو هذا الحقّ الأزليّ الذي لا يملكه أحد؟. ما هو هذا المُعَبَّر عنه الذي يتعدّى كلّ تعبيرٍ، وإذا كان لنا الحقّ في طرحه لماذا نهتمّ بثباتٍ بالحصول على تعبيرٍ أكثر صحة؟. ما هو هذا الأحد الذي نجعل الأرواح والحقائق من حوله وكأنها تتطلع نحوه مع الاحتفاظ بأنها لا تتطلّع نحو أيّ عنصرٍ قائم سلفاً؟ إن فكرة الكائن المتعالي كان لها على الأقلّ ميزة بعدم جعل الأفعال غير مفيدة، تلك الأفعال التي بها يصنع الوعي والذاتيّة المتبادلة وحدتهما بنفسهما، ضمن استعادةٍ صعبةٍ دائماً. صحيح بأنه لو كانت هذه الأفعال ما نستطيع التقاطه من أعماق ذواتنا. فإن موقع اللّه لا يقدّم شيئاً لتوضيح حياتنا. إن تجربتنا ليست مع الحقّ الأزليّ ومع المساهمة في الأحد، بل مع الأفعال الملموسة للاستعادة التي بواسطتها. في صدفة الزمن، نعقد علاقات مع ذواتنا ومع الآخر، وبكلمةٍ نقيم مشاركةً في العالم، «فكائن ـ الحقيقة» ليس متميّزاً عن الكائن في العالم.

نحن الآن في موقعٍ نستطيع فيه أن نخوض مسألة البداهة ونعالج تجربة الحقيقة. توجد حقائق كما توجد إدراكات: ليس لأننا نستطيع أبداً أن نبسط أمامنا كليّة أسباب أيّ تأكيدٍ ـ لا توجد سوى دوافع، أن لنا تأثيراً على الزمن ولا نملك الزمن ـ ولكن لأنه من الضروري للزمن أن يلتقط ذاته كلما تخلّى عن نفسه وتكثّف في أشياءٍ مرئيّةٍ وفي بديهيات للوهلة الأولى. إن كلّ وعي هو، إلى درجةٍ معيّنةٍ، وعيٌ إدراكيّ. في ما أسمّيه عقلي أو أفكاري في كلّ لحظةٍ، إذا كنا قادرين على عرض جميع المفترضات المسبقة فيها، قد نجد دائماً تجارب لم يجرِ أبرازها ومعطيات مكثّفة للماضي وللحاضر، ونجد «تاريخاً مترسّباً»[30] بكامله لا يتعلّق فقط بأصل

فكريٍّ، بل هو يحدّد معناه. فلكي تكون البداهة المطلقة، وبلا أيّ مفترضٍ مسبق؛ ممكنة، ولكي يكون فكري مُهَيّأً للاختراق وللالتحاق به وللوصول إلى محض «رضا الذات من الذات»، يجب أن تتوقف البداهة، كما يتحدث أتباع كانط، عن أن تكون حدثاً وأن تصبح فعلاً من جهة إلى أخرى ـ كما تقول المدرسة، وأن تكون حقيقتها الصوريّة محتواةً في حقيقتها الموضوعيّة ـ كما يقول مالبرانش، ويجب أن تتوقف عن أن تكون «إدراكاً»، أو شعوراً» أو «صلة» بالحقيقة لتصبح «فكرة» محضة و «رؤية» للحقيقة. وبعباراتٍ أخرى، بدلاً من أن أكون ذاتي يجب أن أصبح محض عارفٍ لذاتي، وبدلاً من أن يكون العالم من حولي يصبح محض موضوعٍ أمامي. فتجاه ما نحن عليه بسبب مكتسباتنا وبسبب هذا العالم الموجود قبلنا، ستكون لنا قدرةٌ معلّقة، وهذا يكفي لكي لا نكون محدَّدين. أستطيع أن أغمض عيني وأسدّ أذني، ولكن لا أستطيع أن أتوقف عن الرؤية، على الأقلّ رؤية سواد عيني، ولا عن السمع، على الأقلّ سماع الصمت، وبالشكل نفسه أستطيع أن أضع جانباً آرائي أو معتقداتي المكتسبة، ولكن ما أفكر به أو ما أقرره هو دائماً على عمق ما آمنت به أو عملته في السابق. Habemus ideam veram. إننا نمسك بالحقيقة، هذا الامتحان للحقيقة قد لا يكون معرفة مطلقة إلاّ إذا كنا نستطيع أن نصوغ جميع دوافعه في موضوعات، أي إذا توقفنا أن نكون متموضعين. إن الامتلاك الفعليّ للفكرة الصحيحة لا يعطينا أيَّ حقٍّ للتأكيد على الرابط الواضح للفكر المطابق وللإنتاجيّة المطلقة، فهو يؤسّس فقط «غائيّة»[31] الوعي الذي ينحت من هذه الأداة الأولى أدوات أكثر كمالاً وبهذه الأدوات أدوات أخرى أكثر كمالاً أيضاً وهكذا بلا نهاية. «إن جوهر الحدس الجوهريّ يمكن توضيحه فقط بواسطة حدس جوهري»، يقول هوسيرل [32]. وحدس جوهر معيّن خاص يسبق بالضرورة في تجربتنا جوهر الحدس. فالوسيلة الوحيدة للتفكير بالفكرة هي أولاً التفكير بشيءٍ ما، ومن الأساسيّ إذن لهذا الفكر أن لا يأخذ نفسه على أنه موضوع. فالتفكير بالفكر، هو اعتماد موقف تجاهه نكون قد تعلّمناه أولاً تجاه «الأشياء». وهو لا يعني أبداً الغاء كثافة الفكر بالنسبة لذاته وإنما فقط نقلها إلى أعلى. كلُّ توقّفٍ في حركة الوعي، كلّ تثبيتٍ للموضوع، كُلُّ ظهور «لشيءٍ ما» أو لفكرة معيّنة يفترض ذاتاً تتوقف عن التساؤل على الأقلّ تحت هذه العلاقة بالذات. من أجل ذلك، كما كان يقول ديكارت، هناك صحة في أن تبدو لي بعض الأفكار مع بداهةٍ لا تقاوم في الواقع وفي أن لا يساوي هذا الواقع الحقّ أبداً، ولا يلغي إمكان الشك عند ما لا نكون في حضور الفكرة. ليس صدفةً أن يجري التشكيك في البداهة، هذا يعني أن اليقين شكٌّ، بما أنه استعادةٌ لتقليد الفكر الذي لا يستطيع أن يتكثّف في «حقيقة» بديهيّة بدون أن أتخلّى عن إبرازها. فمن أجل الأسباب ذاتها لا تقاوم البداهة في الواقع وهي دائماً قابلة للنقض، وفي هذا طريقتان لقول شيءٍ واحد: البداهة لا تقاوم لأنني أضطلع وكأن الأمر بديهيٌّ بمكتسبٍ معيَّنٍ من التجربة وبحقلٍ معين للفكر، ولهذا السبب بالضبط تبدو لي البداهة كبداهة لطبيعةٍ مفكّرة معينة أنعم بها وأكملها، ولكنها تبقى محتملةً ومعطاةً لذاتها. إن حقيقة الشيء المدرَك والعلاقة الهندسيّة أو الفكرة لا يمكن الحصول عليها إلاّ إذا توقفت عن العمل على إبرازها وإذا ما ركنت إلى الشيء والعلاقة والفكرة. فعندما أدخل في اللعبة وأنخرط في نظام معيَّنٍ من الأفكار، مثلاً الفضاء الإقليديّ أو شروط الوجود لمجتمع معيَّنٍ، إذ ذاك أجد

بديهيات، ولكنها ليست بديهيات بلا دعوة، لأن هذا الفضاء وهذا المجتمع قد يلا يكونان وحدهما ممكنين. من المهم إذن لليقين أن يقوم مع الاحتفاظ بحقّ المراجعة ويوجد رأيٌ ليس شكلاً مؤقتاً للمعرفة، مهيئاً لأن يُستبدل بمعرفةٍ مطلقةٍ، بل بالعكس هو الشكل الأقدم والأوعى والأنضج والأكثر أوّليّة للمعرفة ـ هو رأيٌ أصليٌّ بمعناه المزدوج «الأصيل» و «الأساسي». هذا الرأي هو الذي يَبرز أمامنا شيئاً ما بشكلٍ عامٍّ، يمكن للفكر النظريّ ـ الشك أو البرهان ـ أن ينتسب إليه لتأكيده أو لإنكاره. هناك معنىً، شيءٌ ما وليس لا شيء، هناك تسلسلٌ لا محدودٌ للتجارب المتطابقة، التي تشهد عليها هذه المنفضة في استمرارها، والحقيقة التي أدركتها أمس والتي أفكر بإمكان العودة إليها اليوم. إن بداهة الظاهرة و «العالم» أيضاً هي مجهولة عندما نحاول بلوغ الكائن بدون المرور بواسطة الظاهرة، أي عندما نصنع الكائن الضروري، كما أنها مجهولة عندما نقطع ظاهرة الكائن وننزله إلى مرتبة الظهور البسيط أو الممكن البسيط. النظرة الأولى هي نظرة سبينوزا. فالرأي الأصليّ هنا يتبع بداهةً مطلقةً فالـ «يوجد شيء ما» يمتزج بكينونة وعدم، وبالـ «كائن هو». إننا نرفض أيَّ تساؤلٍ يتعلق بالكائن وكأنه مجرّدٌ من المعنى: من المستحيل أن نتساءل لماذا يوجد شيءٌ ما بدل لا شيء وهذا العالم بالذات بدل عالم آخر، لأن صورة هذا العالم ووجوده بالذات ليسا إلاّ من توابع الكائن الضروريّ. والنظرة الثانية تحول البداهية إلى المظهر: كُلُّ حقائقي ليست في نهاية المطاف سوى بديهيات بالنسبة لي وبالنسبة لفكرٍ مكوَّن مثل فكري، وهي متضامنة مع تكويني النفس ـ فيزيولوجي ومع وجود هذا العالم بالذات. بإمكاننا أن نتصور أفكاراً أخرى تعمل وفق قواعد أخرى، وعوالم أخرى ممكنة مثل هذا العالم. فالسؤال الذي يُطرح هنا هو لمعرفة لماذا يوجد شيءٌ ما بدلاً من لا شيء، ولماذا هذا العالم بالذات قد تحقّق، ولكن الجواب هو مبدئيّاً خارج عن تأثيراتنا، لأننا منغلقون في تكويننا النفس ـ فيزيولوجيّ الذي هو مجرّد واقعٍ مثلما هو شكل وجهنا أو عدد أسناننا. هذه النظرة الثانية ليست مختلفة كثيراً على ما يبدو عن النظرة الأولى: فهي تفترض استناداً ضمنياً إلى معرفةٍ وكينونةٍ مطلقتين تكون بديهياتنا الواقعيّة بالنسبة لهما معتبرة على أنها غير وافية. هذه الدوغمائيّة وهذه التشكيكيّة في المفهوم الظواهريّ يجري تجاوزهما في الوقت نفسه. إن قوانين فكرنا وبديهياتنا هي بالفعل وقائع، ولكنها لا تنفصل عنا، وهي تدخل في كلّ نظرةٍ نستطيع تكوينها عن الكائن وعن الممكن. فالأمر لا يتعلق بأن نقتصر على الظواهر وأن نحبس الوعي في حالاته الخاصة مع الاحتفاظ بإمكانية كائنٍ آخر ليتعدّى الكائن الظاهر، ولا يتعلّق بمعاملة فكرنا كواقع بين الوقائع، بل بتعريف الكائن كالذي يظهر لنا والوعي كواقعٍ شمولي. إنني أفكر وهذه الفكرة أو تلك تبدو لي صحيحة، أعلم جيداً بأنها ليست صحيحة بلا شرط وبأن إبرازها الكليّ قد يكون مهمةً لا تنتهي؛ ولكن هذا لا يمنع بأن في اللحظة التي أفكّر فيها، أفكر بشي ما، وبأن كلّ حقيقةٍ أخرى قد أريد بإسمها إنقاص هذه الحقيقة، إذا كان يمكن بالنسبة لي أن تسمّى حقيقةً، يجب أن تتوافق مع الفكرة «الصحيحة» التي لي معها تجربة. إذا حاولت تخيُّل مريخيين (سكان المريخ) أو ملائكة أو فكراً إلٰهياً لا يكون منطقه هو منطقي، يجب أن يكون هذا الفكر المريخي أو الملائكي أو الإلٰهي موجوداً في كوني ولا يجعله ينفجر[33]. إن فكري، أي بداهتي، ليس واقعاً بين غيره من الوقائع، ولكنه واقع

- قيمة يغلِّف ويشترط كلّ ممكنٍ آخر. لا يوجد عالم آخر ممكنٌ بالمعنى الذي لعالمي، ليس لأن هذا الأخير ضروري كما كان يعتقد سبينزوا، ولكن لأن «عالماً آخر» بكامله أريد تصوره قد يحدّد هذا العالم وقد نجده عند نهايته وهو بالتالي قد يشكّل عالماً واحداً معه. والوعي، إذا لم يكن حقيقةً، أو a - létheia، مطلقةً، فهو على الأقلّ يستبعد كلّ خطأ مطلقٍ. إن أخطاءنا وأوهامنا وأسئلتنا هي بالفعل أخطاء وأوهام وأسئلة. والخطأ ليس وعي الخطأ، وهو حتى يستبعده. فأسئلتنا لا تغلِّف دوماً أجوبةً والقول مع ماركس إن الإنسان لا يطرح إلاّ المواضيع التي يستطيع حلّها، يعني تجديد التفاؤل اللاهوتيّ وافتراض اكتمال العالم. وأخطاؤنا لا تصبح حقائق إلاّ عندما يجري التعرّف علهيا ويبقى هناك فرقٌ بين محتواها البارز ومحتواها الكامن من الحقيقة، بين دلالتها المزعومة ودلالتها الفعليّة. وما هو صحيح، هو أن لا الخطأ ولا الشكّ يقطعاننا أبداً عن الحقيقة، لانهما محاطان بأفقٍ من العالم حيث تدعونا غائيّة الوعي للبحث فيه عن القرار. وأخيراً فإن احتمال العالم يجب ألاّ يُفهم وكأنه كائنٌ أدنى، وفجوةٌ في نسيج الكائن الضروريّ، وتهديد للعقلانيّة، ولا كمشلةٍ يجب حلّها بأسرع ما يمكن باكتشاف ضرورةٍ أكثر عمقاً. هذا هو الاحتمال الكائنيّ، داخل العالم.إن الاحتمال الأنطولوجيّ، احتمال العالم بالذات، لكونه جذرياً، هو بالعكس الذي يضع الأساس بشكلٍ نهائيٍّ لفكرتنا عن الحقيقة. إن العالم هو الواقع الذي لا يكون الضروري والممكن فيه إلاّ مقاطعات.

وعلى وجه الإجمال فإننا نعيد إلى الكوجيتو الكثافة الزمنيّة. إذا لم يكن هناك شكٌّ لا ينتهي وإذا كنت «أفكر»، يعني ذلك أنني أرتمي في أفكار مؤقتة وأتجاوز بواسطة الواقع تقطعات الزمن. وهكذا تنسحق الرؤية في شيءٍ مرئي يسبقها وهو يستمر بحياته بعدها. هل خرجنا من الارتباك؟ لقد قبلنا بأن يكون يقين الرؤية ويقين الشيء المرئيّ متضامنين، هل يجب الاستنتاج من ذلك بأن الشيء المرئيّ لكونه ليس أبداً مؤكداً بشكل مطلقٍ، كما نرى ذلك من خلال الأوهام، فإن الرؤية تنجرُّ في هذا التشكيك، - أو بالعكس، بما أن الرؤية هي من ذاتها مؤكّدة بشكلٍ مطلقٍ، فإن الشيء المرئيّ هو مؤكّد أيضاً وأنا لا أخطيء أبداً جدياً؟. إن الحلّ الثاني يقوم بإعادة التلازم الذي رفضناه. ولكن إذا اعتمدنا الحلّ الأول فإن الفكر يصبح مقطوعاً عن ذاته، ولن يكون هناك سوى «وقائع وعي» قد نستطيع تسميتها داخليّة كتعريفٍ اسميٍّ، ولكن قد تكون بالنسبة لي كثيفة مثل الأشياء، ولا يعود هناك لا باطن ولا وعي، وتجربة الكوجيتو ستصبح مرة أخرى منسيّة. فعندما نصف الوعي المنخرط بواسطة جسده في فضاءٍ معيّنٍ، وبواسطة لغته في تاريخٍ معيّنٍ، وفي أحكامه المسبقة في شكلٍ ملموسٍ من الفكر، لا يعود ضرورياً وضعه في سلسلة الأحداث الموضوعيّة، حتى ولو تعلق الأمر بأحداث «نفسانيّة» وفي سببيّة العالم. فالذي يشكّ لا يستطيع عندما يشك أن يشك في شكّه. فالشكّ، حتى المعمّم، ليس عدماً لفكري، فهو ليس إلاّ عدماً كاذباً، لا أستطيع الخروج من الكائن، إن فعل الشك لديّ يقيم بذاته إمكان اليقين، فهو هنا بالنسبة لي، فهو يُشغلني، وأنا منخرط فيه، لا أسطيع أن أتظاهر بأنني لست شيئاً في اللحظة التي فيها أنجزه. والتفكير الذي يبعد كلّ الأشياء، يكتشف نفسه على الأقلّ كمعطىً لذاته بمعنى أنه لا يستطيع أن يفكر ذاته ملغى، وأن يبقى بعيداً عن ذاته. ولكن هذا لا يعني بأن التفكير والفكر هما واقعان بدائيّان تجري ملاحظتهما بشكلٍ بسيطٍ.

وكما رأى مونتاني Montaigne، أننا نستطيع أن نسأل هذا الفكر المشحون بالرواسب التاريخيّة والمثقل بكينونته الخاصة، أننا نستطيع التشكيك في الشك ذاته، المعتبر كشكلٍ محدّدٍ من الفكر وكوعي لشيءٍ مشكوك فيه، وصيغة التفكير الجذريّ ليست: «لا أعلم شيئاً». - صيغة من السهل اكتشاف التناقض الفاضح فيها - بل «ماذا أعلم؟» وديكارت لم ينسَ ذلك. يقال غالباً بأنه كان له شرف تجاوز الشك التشكيكي الذي ليس هو سوى حالة، وقد عمل من الشك منهجاً وفعلاً، وهو بذلك وجد للوعي نقطةً ثابتةً ورمّم اليقين. ولكن ديكارت في الحقيقة، لم يوقف الشكّ أمام يقين الشكّ ذاته وكأن فعل الشكّ كان يكفي لطمس الشكّ وكان يحمل اليقين. فهو قد قاده إلى أبعد من ذلك. فهو لا يقول«أنا أشكّ أنا موجود»، ولكن «أنا أفكر، أنا موجود» وهذا يعني أن الشكّ ذاته مؤكّدٌ ليس كشكّ فعليّ وإنما كمجرّد فكر الشكّ، ولأننا قد نستطيع قول الشيء نفسه عن هذا الفكر بدوره، فإن القضيّة الوحيدة المؤكّدة بالمطلق والتي أمامها الشكّ يتوقف لأنها تحتويه، وهي: «أنا أفكر»، أو أيضاً «شيءٌ ما يظهر لي». لا يوجد أيّ فعلٍ ولا توجد أيّة تجربةٍ خاصةٍ تملأ وعيي تماماً وتسجن حريتي، «لا يوجد فكر يستأصل قدرة التفكير ويكون استنتاجاً لها - موقع معيّن للمزلاج الذي يغلق القفل بشكلٍ نهائيٍّ. لا يوجد فكرٌ يكون بالنسبة للفكر قراراً ناشئاً من تطوره بالذات وهو كأنه اتفاقٌ نهائيٌّ لهذا التنافر الدائم»[34]. لا يمكن لأيّ فكرٍ خاص أن يدخل إلى قلب فكرنا، وهو لا يمكن تصوره دون فكرٍ آخرٍ ممكنٍ يكون شاهداً عليه. وهذا ليس خللاً نستطيع أن نتخيل وعيه المنعتق. إذا وجب أن يكون هناك وعيٌ، وإذا وجب أن يظهر شيءٌ ما لشخصٍ معيّنٍ، من الضروري أن يكون هناك حَيِّزٌ للاكائنِ، لذاتٍ معينة. يجب الا يؤدي بي الأمر الى سلسلة من «أشكال الوعي» بل يجب أن يكون كل واحدٍ منها مع الترسبات التاريخيّة والمحتويات المحسوسة التي يمتلىء بها، مقدَّماً إلى غائبٍ أبديٍّ. إن وضعيّتنا إذن هي التالية: لكي نعرف بأننا نفكر، يجب أولاً أن نفكر فعليّاً. ومع ذلك هذا الالتزام لا يرفع جميع الشكوك، وأفكاري لا تخنق قدرتي على السؤال؛ فالكلمة والفكرة المعتبرتان بأنهما حدثان من تاريخي، ليس لهما معنىً بالنسبة لي إلاّ إذا قمت باستعادة هذا المعنى من الداخل. أنا أعلم بأنني أفكر بهذه الأفكار الخاصة أو تلك التي أملكها، وأعلم بأنني أملك هذه الأفكار لأنني اضطلع بها، أي لأنني أعرف بأنني أفكر بشكلٍ عام. إن استهداف عنصرٍ متعالٍ ورؤية ذاتي وأنا أستهدفه، ووعي المربوط ووعي الرابط، كلها تدخل في علاقة دائريّة. فالمشكلة هي فهم كيف أستطيع أن أكون مكوِّناً لفكري بشكلٍ عام، وإلاّ لن يعود فكراً لأحد، ويمرّ بشكلٍ عابرٍ لا ينتبه إليه أحدٌ، وبالتالي لن يعود فكراً - كما لا يكون أبداً فكراً لأفكاري الخاصة، لأنني لا أراها أبداً تخلق بوضوحٍ كاملٍ ولا أعرف نفسي إلاّ من خلالها. علينا أن نفهم كيف يمكن للذاتية أن تكون في الوقت نفسه تابعة ولا يمكن الإفلات منها.

فلنحاول تطبيق ذلك على مثل اللغة. هناك وعيٌ لذاتي يستخدم اللغة وهو يضجُّ بالكلمات. أقرأ التأمل الثاني عند ديكارت. فأتبيّن أن ما فيها يتناولني، ولكن يتناول أنا على شكلٍ فكرةٍ، وهي ليست الأنا التي أملكها ولا حتى أنا ديكارت، بل هي أنا كلُّ إنسان يفكّر. فإذا تبعت معنى الكلمات ورابط الأفكار، أتوصل إلى النتيجة التالية وهي بما أنني أفكر أنا موجود، ولكن هذا الكوجيتو هو بالكلام، لم ألتقط فكري ووجودي إلاّ عبر وساطة اللغة والصيغة الصحيحة لهذا

الكوجيتو قد تكون: «نفكر فنوجد» on pense, on est. فأعجوبة اللغة أنها تُنْسى: إنني ألاحق بعيني الخطوط على الورق، فمنذ اللحظة التي أؤخذ فيها بما تعنيه، لا أعود أراها. فالورق والأحرف على الورق، وعيناي وجسدي ليست هنا إلاّ كحدٍّ أدنى للإخراج الضروريّ لبعض العمليّات غير المرئيّة. إن التعبير يُمحى أمام المعبَّر عنه، من أجل ذلك يمرّ دوره الوسيط مرور الكرام، وهذا الذي جعل ديكارت لم يذكره في أيّ مكانٍ. إن ديكارت وقارئه بالتالي يبدأان التأمل في كونٍ سبق له أن تعاطى بالكلام. هذا اليقين بأننا، في ما يتعدّى التعبير، سنصل إلى حقيقةٍ تنفصل عنه ولا يكون هذا اليقين سوى ثوبٍ لها واحتمالٍ لبروزها، هذا اليقين هو بالضبط ما وضعته اللغة فينا. فهي لا تبدو مجرّد إشارةٍ إلاّ عندما تتّخذ دلالةً معيّنةً، فيقظة الوعي لكي تكون كاملة، عليها أن تستعيد الوحدة التعبيريّة حيث تظهر أولاً الإشارات والدلائل. فالطفل الذي لا يعرف الكلام أو الذي لا يعرف بعدُ لغة الراشد، فإن العمليّة اللغويّة الجارية من حوله ليس لها تأثيرٌ عليه، فهو بالقرب منا كالمشاهد في مكان سيّء من المسرح، يرى بأننا نضحك ونؤدّي الحركات، ويسمع أنغاماً وأصواتاً، ولكن لا يوجد شيءٌ عند نهاية هذه الحركات وخلف هذه الكلمات، لا شيء يصل إليه. فاللغة تأخذ معنىً بالنسبة للطفل عندما تشكّل وضعيّة بالنسبة له. في أحد الكتب المخصصة للأطفال يذكرون خيبة الأمل التي أصيب بها ولد عندما وضع نظارتيّ جدته وأخذ كتابها معتقداً بأنه سوف يجد بنفسه القصص التي كنت ترويها له. وتنتهي الرواية ببيتين من الشعر:

يا للخيبة! أين هي القصة إذن؟

لا أرى شيئاً غير السواد والبياض.

فالقصة والمُعَبَّر عنه بالنسبة للولد ليسا «أفكاراً» أو «دلالات»، والكلام والقراءة ليسا «عملية فكرية». فالقصة هي عالمٌ يجب أن تكون هناك وسيلةٌ لإظهارها بشكلٍ سحريٍّ بوضع النظارات وبالانحناء على الكتاب. والقدرة التي تملكها اللغة لإيجاد المُعَبَّر عنه ولفتح الطرقات والأبعاد الجديدة والمناظر الجديدة للفكر، هي في نهاية التحليل غامضةٌ بالنسبة للراشد وللطفل على السواء. ففي عملٍ ناجحٍ أن المعنى الذي يأتي إلى ذهن القارىء يُضاف على اللغة والفكر اللذين سبق وتكوّنا وينكشف بشكلٍ سحري خلال العمليّة اللغويّة، كما كانت القصة تخرج من كتاب الجدة. إذا اعتقدنا بأننا نتصل مباشرة بواسطة الفكر مع كونٍ من الحقيقة ونلحق بالآخرين فيه واذا بدا لنا بأن نص ديكارت قد أيقظ فينا فقط أفكاراً مكوّنةً سلفاً وبأننا لا نتعلّم أيَّ شيء من الخارج، وإذا لم يذكر الفيلسوف، عبر تأملٍ جذريٍّ، اللغة كشرطٍ للكوجيتو المقرؤ ولا يدعونا بوضوح للانتقال من الفكرة إلى ممارسة الكوجيتو، إذا حدث كلّ ذلك فإن العمليّة التعبيريّة بالنسبة لنا تسير من ذاتها وهي تُعَدُّ بين مكتسباتنا. فالكوجيتو الذي نحصل عليه عندما نقرأ ديكارت (حتى الكوجيتو الذي يُجريه ديكارت حول التعبير والذي، عندما يتجه إلى حياته الخاصة، يثبت التعبير، يُموضعه ويطبعه بالثبات واليقين) هو إذن كوجيتو كلاميّ، يُصاغ بالكلمات ويُفهم من خلال الكلمات. وهو لهذا السبب لا يبلغ هدفه، لأن جزءاً من وجودنا، الجزء الذي ينشغل بتثبيت حياتنا مفهومياً والتفكير بها على أنها ليست عرضةً للشكّ، هذا الجزء يفلت من الثبات ومن الفكر. هل سوف نستنتج من هذا بأن اللغة تُغلّفنا، وبأننا منقادون من قِبَلها كما

يعتقد الواقعيّ بأنه يتحدّد من قِبَل العالم الخارجي أو عالِم اللاهوت يعتقد بأنه مُسيَّرٌ من قِبَل العناية الإلهية؟ لو فعلنا ذلك لتناسينا نصف الحقيقة. لأن الكلمات في النهاية، كلمة كوجيتو مثلاً، وكلمة «Sum» يمكن أن يكون لها معنىً تجريبياً وإحصائيّاً، صحيح أنها لا تستهدف تجربتي مباشرةً وهي تضع الأسس لفكرٍ مجهولٍ وعامٍّ، ولكنني قد لا أجد لهذه الكلمات أيَّ معنىً ولا حتى معنىً مشتقاً أو غير صحيح. وقد لا أتمكّن حتى من قراءة نصّ ديكارت، إذا لم أكن، قبل أيّ كلام، على صلةٍ مع حياتي الخاصة ومع فكري الخاص وإذا لم يلتقِ الكوجيتو الكلاميّ فيَّ كوجيتو آخر صامتٍ. إن هذا الكوجيتو الصامت هو الذي كان يستهدفه ديكارت عندما كان يكتب التأملات، فهو الذي كان يحرك ويقود كلّ العلميات التعبيرية التي تخطىء دائماً هدفها، بحسب التعريف، لأنها تضع بين وجود ديكارت ومعرفته لها، كلّ كثافة المكتسبات الثقافيّة، ولكن لم يكن بالإمكان حتى محاولة القيام بهذه العمليّات التعبيريّة، لو لم يكن لديكارت أولاً نظرةٌ عن وجوده. فكلّ المسألة هي في الفهم الجيّد للكوجيتو الصامت وعلينا ألاّ نضع فيه إلاّ ما يوجد فيه حقاً، كذلك يجب ألاّ نجعل من اللغة نتاجاً للوعي بحجة أن الوعي ليس نتاجاً للغة.

لا الكلمة ولا معنى الكلمة يتكوّنان من قِبَل الوعي، لنفسّر ذلك. من المؤكّد أن الكلمة لا تتحول أبداً إلى أيٍّ من تجسُّداتها. فكلمة «خشن» مثلاً ليست تلك الخاصية التي كتبتها على الورق، ولا تلك الإشارة التي قرأتها في يوم من الأيام للمرة الأولى في أحد النصوص، ولا هي ذلك الصوت الذي يجتاز الأثير عندما ألفظها. ليست هذه الحالات سوى نسخٍ عن الكلمة، وأتعرَّف عليها فيها كلّها والكلمة لا تستنفد فيها. هل أقول إذن إن كلمة خشن هي الوحدة المثالية لهذه المظاهر وهي ليست موجودة إلاّ بالنسبة لوعيي وبواسطة تركيب التماهي؟ قد يكون في هذا نسيان لما علّمنا إياه علم النفس عن اللغة. فالكلام كما رأينا، ليس استذكاراً للصور الكلاميّة ولا مَفْصَلَةً لكلماتٍ وفق النموذج الذي نتخيّله. عندما نُجري نقد الصورة الكلاميّة، ونبيّن بأن الفرد المتكلّم يرتمي في الكلام دون أن يتصوّر الكلمات التي سوف يلفظها، فإن علم النفس الحديث يلغي الكلمة كتصورٍ، كموضوعٍ للوعي ويكشف عن حضور حركيٍّ للكلمة ليس هو معرفة الكلمة. فكلمة «خشن»، عندما أعرفها، ليست موضوعاً أتعرّف عليه من خلال عمليّة التماهي، إنها استخدامٌ معيّنٌ لجهازي الصوتيّ، وتبدُّل معيّن لجسدي ككائن في العالم، فعموميّتها ليست عموميّة الفكرة، وإنما عموميّة أسلوبٍ سلوكيٍّ «يفهمه» جسدي باعتباره قوة تصنع التصرفات وبخاصة أصوات الكلام. في يومٍ من الأيام «أمسكت» كلمة خشن كما أقوم بحركةٍ، أي ليس بتحليلها وبإجراء التوافق بين كلّ جزءٍ مسموعٍ من الكلمة وحركة التمفصل والنطق، وإنما بالاستماع إليها وكأنها تبديلٌ وحيدٌ للعالم الصوتيّ ولأن هذا الكيان الصوتيّ كان يتجلّى «كشيء ما للفظ»، بموجب التوافق الشامل الذي يوجد بين إمكانياتي الإدراكيّة وإمكانياتي الحركيّة، وهي عناصرٌ من وجودي غير المنقسم والمفتوح. لم يجرِ أبداً تفحُّص الكلمة وتحليلها ومعرفتها وتكوينها، بل جرى تلقّفها والاضطلاع بها من قِبَل قوةٍ حركيّةٍ أُعطيت لي مع التجربة الأولى لجسدي ولحقوله الإدراكيّة والعمليّة. أما معنى الكلمة فإنني أتعلّمه كما أتعلم استخدام أداةٍ معيّنةٍ عندما أرى أنها تُستخدم في سياق وضعيّة معيّنةٍ.

فمعنى الكلمة ليس مصنوعاً من عددٍ معيّنٍ من الخصائص الماديّة للموضوع، فهو قبل كلّ شيء الشكل الذي يتّخذه هذا الموضوع في تجربةٍ إنسانيّةٍ معيّنةٍ، مثلاً دهشتي أمام تلك الصلابة القائمة في الجدار الخشن. إنه اللقاء بين الإنساني واللا إنساني، وهو يشبه سلوك العالَم، وتغيُّر معيّن في أسلوبه، وعموميّة المعنى شأن عموميّة الصوت ليست عموميّة المفهوم بل عموميّة العالم كنموذجي. وهكذا تفترض اللغة مسبقاً وعياً للغة، وصمتاً للوعي الذي يغلّف العالم المتكلم حيث تتلقى الكلمات أولاً الهيكل والمعنى. وهذا الذي يجعل الوعي لا يخضع أبداً للغة التجريبيّة، ويجعل اللغات قابلةً للترجمة والتعلّم، واللغة أخيراً ليست عطيّةً خارجيةً بالمعنى الذي يتحدّث عنه علماء الاجتماع. ففيما يتعدّى الكوجيتو الكلاميّ، الذي تحوَّل إلى تعبير بيانيٍّ وإلى حقيقةٍ للجوهر، يوجد فعلاً كوجيتو صامتٌ، وهو امتحان الأنا للأنا. ولكن هذه الذاتيّة التي لا تبلى ليس لها على نفسها وعلى العالم سوى تأثيرٍ عابرٍ. فهي لا تكوِّن العالم بل تخمِّنه من حولها كحقلٍ لم تعطِه لنفهسا؛ فهي لا تكوِّن الكلمة، بل الكلمة هي التي تتدفّق بالنسبة لها في تعاطيها مع العالم ومع الناس الآخرين الذين يسكنونها. فهي موجودةٌ عند تقاطع تصرفات كثيرة، وهي عندما «تكتسب» تصبح دقيقةً وغير قابلةٍ للتعريف مثل معنى الحركة. إن الكوجيتو الصامت حضور الذات للذات، بما أنه الوجود بالذات، فهو يسبق أيّ فلسفة، ولكنه لا يُعْرَف إلاّ في الوضعيّات القصوى حيث يكون مهدداً: مثلاً في قلق الموت أو في القلق من نظر الآخر إليّ. فما نعتقده بأنه فكر الفكر، كشعورٍ محضٍ للذات لا يفكّر نفسه بعدُ وهو يحتاج إلى أن ينكشف. والوعي الذي يشرط اللغة ليس إلاّ التقاطاً شاملاً وغير متمفصل للعالم، كالتقاط الطفل في نَفَسِه الأول أو التقاط الرجل المشرف على الغرق والذي يهرع نحو الحياة، وإذا كان صحيحاً بأن كلّ معرفةٍ خاصةٍ ترتكز على هذه النظرة الأولى، فمن الصحيح أيضاً بأن هذه النظرة تنتظر لكي يجري استعادتها وتثبيتها وإبرازها من قِبَل الاستكشاف الإدراكيّ ومن قِبَل الكلام. فالوعي الصامت لا يُلْتَقط إلاّ كأنا أفكر بشكلٍ عامٍّ أمام عالمٍ مبهمٍ «على التفكير». فكلّ التقاطٍ خاصٌّ، وحتى استعادة هذا المشروع العام من قِبَل الفلسفة، يتطلّب بأن يبذل الفرد قدرات لا يعرف سرّها وخصوصاً بأن يصبح ذاتاً متكلّمةً. فالكوجيتو الصامت ليس كوجيتو إلاّ عندما يعبِّر عن نفسه.

قد تبدو هذه الصِّيَغ أشبه بالألغاز: إذا لم تفكّر الذاتيّة الأخيرة بنفسها حالما توجد، كيف ستفعل ذلك فيما بعد؟. كيف يمكن للذي لا يفكر أن يبدأ بالتفكير والذاتية ألا تتحول إلى وضعيّة الشيء أو وضعيّة القوة التي تنتج تأثيراتها للخارج دون أن تكون قادرةً على معرفة ذلك؟ نحن لا نريد القول بأن الأنا الأوَّليّ يجهل نفسه. فلو كان يجهل نفسه، لكان شيئاً، ولا شيء يمكّنه من أن يصبح وعياً فيما بعد. فنحن رفضنا له فقط الفكر الموضوعيّ والوعي النظريّ للعالم ولذاته. ماذا نعني بذلك؟ إما هذه الكلمات لا تعني شيئاً، وإما تعني بأننا نرفض افتراض وعيٍ بارزٍ يرافق ويحيط بالتأثير الغامض للذاتيّة الأصليّة على نفسها وعلى العالم. إن بصري مثلاً هو فعلاً «فكر الرؤية»، إذا كنا نعني بذلك بأنه ليس مجرّد وظيفة مثل الهضم أو التنفس وليس من المسارات المُقْتَطَعة في مجموع له معنىً، بل إن بصري هو هذا المجموع بالذات وهذا المعنى وهذه الأسبقيّة للمسقبل تجاه الحاضر، وللكلّ تجاه الأجزاء. لا يوجد بصر إلاّ بالأسبقيّة

والقصد، وبما أن لا قصد يمكن فعلاً أن يكون قصداً إلاّ إذا كان الموضوع الذي يتجه نحوه أُعطي له جاهزاً وبلا دافع، فإنه من الصحيح بأن كلّ رؤيةٍ تفترض في نهاية المطاف، داخل الذاتيّة، موضوعاً كلّياً أو منطقياً للعالم تحدّده الإدراكات التجريبيّة ولا تتمكّن من خلقه. ولكن البصر ليس فكر البصر إذا عنينا بذلك بأنه يصنع بذاته رابط موضوعه، وبأنه يدرك ذاته في شفافيةٍ مطلقةٍ وكأنه الفاعل لحضوره الذاتيّ في العالم المرئيّ. فالنقطة الأساسيّة هي الالتقاط الجيّد لمشروع العالم الذي هو نحن. فما قلناه سابقاً عن العالم الذي هو لا ينفصل عن النظرات حول العالم يجب أن يساعدنا هنا على فهم الذاتيّة باعتبارها انخراطاً في العالم. لا توجد هيولى ولا إحساس بلا اتصال مع الإحساسات الأخرى أو مع إحساسات الآخرين، ولهذا السبب بالذات لا يوجد «مورفيه» Morphé ولا إدراكٌ أو فهمٌ مسبقٌ مُكلّفٌ بإعطاء معنىً لشكلٍ لا معنى له وبتأمين الوحدة مسبقاً لتجربتي وللتجربة بين الذاتيّات. أنا وصديقي زيدٌ نقوم بالنظر إلى منظر معيّنٍ. ماذا يجري بالضبط؟ هل يجب القول بأننا إفرادياً نملك إحساسات خاصةً ومادةً للمعرفة ليست أبداً قابلة للاتصال في ما بيننا ـ وبأننا في ما يتعلّق بالمُعاش المحض منغلقان في منظورين متميّزين ـ وبأن المنظر بالنسبة لنا ليس نسخةً طبق الأصل، وبأنه نوعٌ من التماثل الخاص؟ وباعتبار إدراكي ذاته، قبل أيّ تفكيرٍ تموضعي، فإنني لا أعي أبداً انغلاقي داخل إحساساتي. صديقي زيدٌ وأنا ندلّ بالإصبع على بعض تفاصيل المنظر. وإصبع زيدٌ الذي يدلّني على قبة الكنيسة ليس إصبعاً ـ بالنسبة ـ لي أفكر به على أنه يتّجه نحو قبةٍ ـ بالنسبة ـ لي، إنه إصبع زيدٍ الذي يدلّني على القبة ذاتها التي يراها زيد، كانه في المقابل عندما يشير إلى نقطةٍ معينةٍ من المنظر أراها، لا يبدو لي بأنني أثرتُ عند زيدٍ، بسبب الانسجام المسبق، رؤيات داخليّةً مشابهةً فقط لرؤياتي: يبدو لي بالعكس أن حركاتي تجتاح عالم زيد وترشد نظره. عندما أفكر بزيدٍ لا أفكر بسيلٍ من الإحساسات الخاصة التي هي على علاقات غير مباشرةٍ مع سيل إحساساتي بواسطة إشارات تقوم بينهما، بل أفكر بشخصٍ يعيش العالم نفسه الذي أعيشه والتاريخ نفسه والذي أتصل به من خلال هذا العالم وهذا التاريخ. هل نقول عندئذٍ بأن الأمر هنا يتعلّق بوحدةٍ مثاليّةٍ وبأن عالمي هو عالم زيدٍ نفسُه كالمعادلة من الدرجة الثانية التي يتكلّمون عنها في طوكيو هي المعادلة نفسها كما يتكلّمون عنها في باريس، وبأن مثالية العالم تؤمّن في النهاية قيمتها الذاتية المتبادلة؟ ولكن الوحدة المثالية لا ترضينا أكثر، لأنها موجودة أيضاً بين الـ Hymette كما يراها اليونانيون والـ Hymette كما أراها أنا. ولكن مهما قلت، عندما أرى تلك المنحدرات الشقراء، بأن اليونانيين قد رأوها، فإنني لن أتوصل إلى إقناع نفسي بأنها المنحدرات نفهسا. بينما بالعكس أنا وزيدٌ نرى «سويّةً» المنظر، فنحن مشتركان بالحضور أمامه، فهو نفسه بالنسبة لنا الاثنين، ليس فقط كدلالةٍ واضحةٍ، وإنما كنبرة معيّنةٍ للأسلوب العالميّ. وحتى في خاصيّتها الفريدة. إن وحدة العالم تنحطّ وتتفتّت مع المسافة الزمنيّة والفضائيّة التي تجتازها الوحدة المثاليّة (مبدئياً) دون أي ضيَاع. إنني أملك المنظر ذاته وأملكه كمنظرٍ بالنسبة لزيدٍ وبالنسبة لي أيضاً، لأنه يؤثر فيَّ ويصيبني في كينونتي الأكثر فرادة. إن الشموليّة والعالم يوجدان وسط الفردانيّة والذات. فنحن لن نفهمهما أبداً مادمنا نجعل من العالم موضوعاً. إننا نفهمه بعد ذلك إذا كان العالم حقل تجربتنا وإذا لم

نكن شيئاً سوى نظرة للعالم،لأنه عندئذٍ أقلّ ارتعاشٍ سريٍّ لكينونتنا النفسيّة ـ الماديّة تعلن عن العالم بشكلٍ مسبقٍ. والصفة هي مخطط الشيء، والشيء هو مخطط العالم. فالعالم الذي، كما يقول مالبرانش، ليس إلاّ «عملاً غير مكتملٍ»، أو الذي ليس «أبداً مكوَّناً بشكل كاملٍ، حسبما يقول هوسيرل، هذا العالم لا يتطلب، بل يستبعد حتى الذات المكوِّنة. إن مخطط الكينونة هذا الذي يظهر من خلال توافقات تجربتي الخاصة والذاتية المتبادلة والتي أفترض اكتمالها الممكن عبر الآفاق اللامحدودة، للسبب الوحيد بأن ظواهري تتحجّر في شيء معين وبأنها تحتفظ في مسارها باسلوب ثابت معين ـ هذه الوحدة المفتوحة للعالم يجب أن توافقها وحدة مفتوحة وغير محدودة للذاتية. أن وحدة الأنا مثل وحدة العالم، ألتمسها بدل أن أشعر بها كلما أُجري الادراك وكلما أحصل على بداهة معينة، والأنا الشاملة هي العمق الذي عليه تتميز هذه الصور اللامعة، انني أجري وحدة افكاري عبر فكرة حاضرة. فيما دون أفكاري الخاصة، ماذا يبقى لتكوين الكوجيتو الصامت والمشروع الأصلي للعالم، وفي نهاية التحليل من أنا ما دمت استطيع أن اراقب نفسي خارج أي فعل خاص؟ أنا حقل، أنا تجربة. في يوم من الأيام، وبشكل نهائي، أقيم شيئاً معيناً لا يستطيع أن يتوقف عن الرؤية أو عن عدم الرؤية حتى أثناء النوم، لا يستطيع التوقف عن الشعور، عن التألم أو عن أن يكون سعيداً، يتوقف عن التفكير أو عن الراحة، وبكلمة موجزة لا يتوقف عن «التفاهم» مع العالم. لم تكن هناك مجموعة من الاحساسات أو حالات الوعي ولا حتى جوهر كائني Monade جديد أو منظور جديد، لانني لست مثبتاً على أيٍّ منها ولانني أستطيع تغيير وجهة النظر، مع الخضوع فقط لاحتلال واحدة فقط، ولا أحتل في الوقت نفسه الى وجهة نظر واحدةٍ ـ لنقل بأنه يوجد إمكانية وضعيات جديدة. إن حدث ولادتي لم يمرّ، ولم يقع في العدم مثل حدث العالم الموضوعيّ، لقد كان يهيِّىء لمستقبل معين، ليس مثل السبب الذي يحدّد نتيجته، بل مثل الوضعية التي ما أن تُعْقَد حتى تؤدّي بشكلٍ أكيد الى حلٍّ معين. لقد أصبح هناك «وسطٌ» جديد، وأصبح العالم يتلقى طبقة جديدة من الدلالات. في البيت الذي يولد فيه طفل، جميع الأشياء يتغير معناها، فهي تبدأ تنتظر منه معاملة لا تزال غير محددة، فهناك شخص آخر واضافي هنا، وهناك تاريخ جديد، قصير أم طويل، بدأ يتأسس، وسجلٌ جديد قد فتح. فإدراكي الأول، مع الآفاق التي كانت تحيط به، هو حدث دائم الحضور، وتقليد لا يمكن نسيانه: حتى كذات مفكرة، فأنا أيضاً هذا الادراك الاول، وأنا الحياة نفسها التي دشنها هذا الإدراك. بمعنى معين، لم تعد هناك أفعال وعي أو Erlebnisse متميزة في الحياة، كما لم تعد هناك أشياء منفصلة في العالم. وكما أنني عندما أدور حول الشيء، وهو ما رأيناه سابقاً، لا أحصل منه على سلسلة من الرؤيات المنظورية أقوم بتنسيقها فيما بعد بواسطة الفكر الهندسي، ولا يوجد سوى القليل من «الحركة» في الشيء الذي من ذاته يجتاز الزمن، كذلك لست سلسلة من الأفعال النفسية، ولا حتى أنا مركزية يجمعها في وحدة تركيبية، ولكنني تجربة واحدة لا تنفصل عن ذاتها، و«تماسك حياتي»[35] واحد، وزمانية واحدة تبرز مع الولادة، وهي تؤكدها في كل حاضر. هذا هو المجيء أو أيضاً هذا هو الحدث المتعالي الذي يجده الكوجيتو من جديد. إن الحقيقة الأولى هي فعلاً «أنا أفكر»، ولكن شريطة أن نعني بذلك «أنا موجود لذاتي»[36] عندما أكون للعالم. عندما نريد أن نذهب أبعد من ذلك في الذاتية، وإذا

شككنا في جميع الأشياء وعلّقنا جميع معتقداتنا، فإننا لن ننجح في استراق النظر إلى العمق اللابشريّ من حيث «لا نكون في العالم» حسبما يقول رامبو Rimbaud، إلا كأفق لالتزاماتنا الخاصة وكقوة لشيء ما بشكل عام هو شبح العالم. إن الداخل والخارج لا ينفصلان. فالعالم كله في الداخل وأنا كلي خارج ذاتي، عندما أدرك هذه الطاولة يجب ألا يجهل إدراك اللوح إدراك الأرجل والا فقد يتفكك الشيء. عندما أستمع إلى نغم يجب أن تكون كل لحظة مرتبطة باللحظة التالية والا لن يكون هناك نغم. إلا أن الطاولة موجودة هنا مع أجزائها الخارجية، والتتابع أساسي بالنسبة للنغم. إن الفعل الذي يجمع يُبعد ويُبقي على مسافة، فأنا لا ألمس نفسي إلا عندما أهرب. يبرهن باسكال في إحدى أفكاره المشهورة بأنني أفهم العالم تحت علاقة معينة، وتحت علاقة أخرى يفهمني. يجب القول بانه تحت العلاقة نفسها، أفهم العالم لأنه توجد بالنسبة لي القريب والبعيد، المسطحات الأولى والآفاق، وهكذا يصبح العالم لوحة ويأخذ معنى أمامي، وذلك لأنني متموضع فيه وهو يفهمني. نحن لا نقول بأن مفهوم العالم لا ينفصل عن مفهوم الذات، وبأن الذات تفكّر نفسها بشكل لا ينفصل عن فكرة الجسد وعن فكرة العالم، لأن الأمر لم يكن ليتعلق بعلاقة فكرية معينة، بسبب ذلك قد يبقي هذا المفهوم على الاستقلالية المطلقة للذات كفكرة، والذات قد لا تكون متموضعة. فلو كانت الذات في وضعية، واذا لم يكن هناك سوى إمكانية وضعيات، فهذا يعني بأن الذات لا تحقق هويتها إلا عندما تكون بالفعل جسداً وتدخل بواسطة هذا الجسد في العالم. فعندما أفكر حول جوهر الذاتية، اذا وجدته مرتبطاً بجوهر الجسد وبجوهر العالم، فهذا يعني أن وجودي كذاتية يتوحّد مع وجودي كجسد ومع وجود العالم، وفي النهاية إن الذات التي أكونها، والمتخذة بشكل ملموس لا تنفصل عن هذا الجسد وعن هذا العالم. فالعالم والجسد الكائنان اللذان نجدهما في قلب الذات ليسا العالم في الفكرة أو الجسد في الفكرة، إنه العالم ذاته المتقلِّص في ممسك شامل، إنه الجسد ذاته كجسد عارف.

ولكن، إذا لم تكن وحدة العالم مرتكزة على وحدة الوعي، واذا لم يكن العالم نتيجة عمل تكوينيّ، من أين يأتي توافق المظاهر وتجمُّعها في أشياء وفي أفكار وفي حقائق ـ لماذا أفكارنا التائهة وأحداث حياتنا وأحداث التاريخ الجماعي، في لحظات معينة على الأقل تتخذ معنى واتجاهاً مشتركين ويتهيّآن للإدراك تحت فكرة معينة؟ لمذا تنجح حياتي في استعادة نفسها وتنعكس في أقوال ومقاصد وأفعال؟ إنها مشكلة العقلانية. إننا نعلم بان الفكر الكلاسيكي يحاول تفسير التطابقات بواسطة العالم في ذاته أو بواسطة الروح المطلقة. مثل هذه التفسيرات تستعير من ظاهرة العقلانية كل ما تحويه هذه التفسيرات من أمور مُقْنِعة، وهي لا تفسّرها إذن وليست أبداً أكثر وضوحاً منها. والفكر المطلق ليس أكثر وضوحاً بالنسبة لي من ذهني المنتهي، لأنني بواسطة هذا الذهن أفكّر بالفكر المطلق. نحن في العالم، يعني: أشياء ترتسم، وفرد هائل يؤكد ذاته وكل وجود يفهم ذاته ويفهم الآخرين. وما علينا إلا التعرُّف على هذه الظواهر التي ترتكز عليها كل حقائقنا اليقينية. والاعتقاد بروح مطلق أو بعالم في ذاته منفصل عنا ليس سوى عقلنة لهذا الإيمان الأولي.

الهوامش

(1) P. LACHIÉZE - REY, Réflexions sur l'Activité spirituelle constituante, p. 134

(2) P. LACHIÉZE - REY, L'Idéalisme Kantien, pp. 17 - 18

(3) المرجع نفسه ص 25

(4) المرجع نفسه ص 55

(5) المرجع نفسه ص 184

(6) المرجع نفسه ص 17 - 18

(7) P. LACHIÉZE - REY, Le Moi, le Monde et Dieu, p. 68

(8) وارد عند La chièze - rey، KANT, Uebergange, Adickes, p. 756 idéalisme... p. 464

(9) LACHIEZE - REY، مرجع سبق ذكره ..Reflexions ص 145

(10) LACHIEZE - REY، ...L'Idéalisme مرجع سبق ذكره ص 477

(11) Le Moi, le Monde et Dieu, p. 83 - L'Idéalisme Kantien p. 477

(12) L'Idéalisme Kantien p, 472

(13) Le Moi, le Monde et Dieu, p. 33

(14) وهو ما يفعله لاكيازراي، Le Moi, le Monde et Dieu pp. 69 - 70

(15) المرجع نفسه ص 72

(16) وهو ما يقوم به هوسيرل مثلاً عندما يعتبر أن كل تحويل متعال هو في الوقت نفسه تحويل جوهري. إن ضرورة المرور عبر الجواهر، والكثافة النهائية للوجودات لا يمكن اخذهما كوقائع قائمة، فهما تساهمان في تحديد معنى الكوجيتو والذاتية الأخيرة. فأنا لست فكرة مكوِّنة وال «أنا أفكر» لدي ليس هو «أنا كائن»، اذا لم أستطع بالفكر معادلة الغنى الملموس للعالم واستيعاب الوقائعية.

(17) SCHELER, Idole der Selbsterkenninis pp. 63 et suiv...

(18) المرجع نفسه ص 89 - 95

(19) J - P. SARTRE, L'Imaginaire, p. 243....

(20) «... ولكن هذا أيضاً كان قد أنجز عمداً إذن، هذا القرف الوقح امام شخصها؟ وهذا الاحتقار لهذا القرف الذي كانت تقوم بصنعه ألم يكن هو أيضاً تمثيلية؟ وهذا الشك أمام هذا الاحتقار... قد أصبح الأمر مرعباً، فاذا بدأنا أن نكون صادقين، فاننا لن نستطيع إذن التوقف؟» Simone de BEAUVOIR, l'Invitée, p 232

(21) WERTHEIMER, Drei Adhandlungen zur Gestalttheorie: die Schluszprozesse im produktiven Denken

(22) A. GURWITSCH, Quelques aspects et quelques developpements de la thérie de la forme, p. 460

(23) مرجع مذكور P. Lachièze - Rey Utilisation possible du schematisme Kantien pour une théorie de la perception et Réflexion sur l'sctivité...

(24) Rédlexions - LACHIEZE - REY، مرجع مذكور ص 132

(25) ...LACHIERE - REY Le Utilisation possible المرجع السابق ص 7

(26) يجب أن تخفي داخلياً تلازم مسار فضائي الذي وحده يسمح بالتفكير بها كحركة. LACHIEZE - REY، المرجع السابق ص 6

(27) CLAUDEL, Réflexions sur le vers français, Positions et propositions pp. 11 - 12

(28) وهو كما يقوم به B. PARAIN، Recherches sur la nature et les fonctions du langage, chap. XI

(29) Les Progrés de la conseceince dans la philosophie occidentale, p. 734

(30) HUSSERL Formale und transzendentale Logik, p. 221

(31) هذا المفهوم يتكرر باستمرار في الكتابات الأخيرة لهوسيرل

(32) هوسيرل: المرجع السابق نفسه ص 220

(33) انظر Logische Untersuchungen. وما ندعوه أحياناً عقلانية هوسيرل هو في الحقيقة الاعتراف بالذاتية كواقع لاجدال فيه وبالعالم الذي تستهدفه وكانه ommitudo realitatis.

VALÉRY, Itroduction à la Methode de Leonard de Vinci, variété p. 194 (34)
Zusammenhang des lebens, HEIDEGGER, Seinund Zeit, p. 388 (35)
HEIDEGGER, Sein und Zeit pp. 124 - 125 (36)

الفصل الثاني

الزمانيّة

الزمن هو اتجاه أو معنى الحياة (اتجاه: كما يقال اتجاه مجرى الماء، معنى الجملة، وجهة القماش، حاسة الشم)

Claudel, Art Poétique

Der Sinn des Daseins ist die Zeit - lichkeit

Heidagger, Sein und zeit, p. 331

إذا كنا في الصفحات السابقة قد التقينا بالزمن على الطريق الذي كان يقودنا الى الذاتية، فذلك لأن جميع تجاربنا، باعتبار أنها لنا، تتمركز أولاً وفق السابق واللاحق، لأن الزمانية، باللغة الكانطية، هي شكل المعنى العميق، وهي الطابع الأكثر عمومية «للوقائع النفسانية». ولكن في الحقيقة، ودون الحكم مسبقاً على ما سوف يقدمه لنا تحليل الزمن، فإننا قد وجدنا بين الزمن والذاتية علاقة أكثر عمقاً بكثير. لقد رأينا للتوّ بأن الذات التي لا يمكن أن تكون سلسلة من الأحداث النفسية، لا يمكنها بالتالي أن تكون أزلية. يبقى أنها زمنية، ليس من خلال مصادفة التكوين البشري، بل بسبب الضرورة الداخلية. نحن مدعوون الى أن نكوِّن عن الذات والزمن مفهوماً بحيث يتصلان من الداخل. نستطيع الآن أن نقول عن الزمانية ما قلناه سابقاً عن الجنسية والفضائية مثلاً: لا يمكن أن يكون للوجود محمول خارجي أو محتمل. وهو لا يمكنه أن يكون أي شيء - فضائياً، جنسياً، زمنياً - دون أن يكرنه بكامله ودون استعادة وتحمل «محمولاته» وجعلها أبعاداً لكينونته، بحيث إن التحليل الدقيق نوعاً ما لكل واحد منها يتعلق حقيقة بالذاتية نفسها. لا توجد مشكلات مسيطرة ومشكلات تابعة: كل المشكلات تتداخل ببعضها البعض. وتحليل الزمن ليس استخلاص النتائج من مفهوم مسبق للذاتية، فهو الوصول عبر الزمن الى بنيتها الملموسة. إذا نجحنا في فهم الذات، فلن يكون ذلك في شكلها المحض، بل في البحث عنها عند تقاطع أبعادها. علينا إذن أن نأخذ الزمن بذاته، وباتباعنا لجدليته الداخلية نصل الى اعادة صهر فكرتنا عن الذات.

نقول بأن الزمن يمرّ ويجري. ونتكلم عن مجرى الزمن. فالمياه التي أراها تمر قد تهيأت منذ أيام عدة، في الجبال، عندما ذاب الجليد؛ وهي الآن أمامي، وتذهب نحو البحر حيث ستصب. فإذا كان الزمن يشبه النهر، فهو يجري من الماضي نحو الحاضر والمستقبل. والحاضر هو نتيجة الماضي والمستقبل هو نتيجة الحاضر. هذا التشبيه الشهير هو بالحقيقة بالغ الغموض. لأنه إذا أخذنا الأشياء بحد ذاتها، فإن ذوبان الثلوج وما ينجم عنه ليس أحداثاً متتابعة، أو بالأحرى إن مفهوم الحدث بالذات ليس له مكان في العالم الموضوعي. عندما أقول ان الجليد قبل أول أمس قد أنتج المياه التي تجري حالياً، فإنني أخفي بذلك شاهداً خاضعاً لمكان معين في العالم وأقوم بمقارنة رؤياته المتتالية: لقد حضر هناك ذوبان الثلوج وتابع المياه في مجراها، أو أنه، من حافة النهر، وبعد يومين من الانتظار يرى قطع الخشب التي رماها عند المنبع تمر أمامه. إن «الأحداث» تُقتطع من قِبَل مراقب محدد في الشمولية الفضائية ـ الزمنية للعالم الموضوعي. ولكن، إذا أخذت العالم ذاته بالاعتبار، فإنه لا يوجد سوى كائن واحد غير منقسم ولا يتغير. فالتغير يفترض مركزاً معيناً أقيم فيه وأرى منه الأشياء تمر؛ لا توجد أحداث بدون شخص نرنو إليه ويؤسس منظوره المنتهي لفردانيتها. والزمن يفترض رؤية على الزمن. فهو ليس إذن مثل الجدول وليس جوهراً سيّالاً. وإذا كانت هذه الاستعارة قد بقيت منذ هيراقليطس حتى يومنا هذا، فلأننا نضع ضمنياً في الجدول شاهداً على مجراه. إننا نعمل ذلك عندما نقول إن الجدول يجري، لأن هذا يعود الى تصور فردانية معينة أو داخلاً معينا للجدول يبسط للخارج مظاهره، بينما لا وجود هنا إلا لشيء خارج ذاته. ولكن ما أن أدْخِل المراقب، الذي يتابع مجرى الجدول، أو يراقب مروره من حافة النهر، فإن علاقات الزمن تنقلب. ففي الحالة الثانية لا تذهب كَمِثْل المياه الجارية نحو المستقبل، فهي تقبع في الماضي؛ فما سيأتي هو من جانب المنبع والزمن لا يأتي من الماضي. ليس الماضي هو الذي يدفع الحاضر ولا الحاضر الذي يدفع المستقبل في الكائن، فالمستقبل لا يتهيأ خلف المراقب، فهو يجري التأمل به من أمامه، كالعاصفة في الأفق. إذا كان المراقب في مركب ويتبع مجرى المياه، فبإمكاننا القول إنه ينزل مع المجرى نحو مستقبله، ولكن المستقبل تنتظره المناظر الجديدة عند المصب، ومجرى الزمن لا يعود الجدول ذاته: إنه جريان المناظر بالنسبة للمراقب المتحرك. فالزمن ليس إذن مساراً حقيقياً وتتابعاً فعلياً قد اكتفي بتسجيله. فهو ينشأ من علاقتي بالأشياء. إن المستقبل والماضي في الأشياء بالذات يبدوان وكأنهما في نوع من الوجود السابق والأحياء الأزليين: فالمياه التي ستمر غداً هي في هذه اللحظة عند المنبع، والمياه التي مرت قبل قليل هي الآن في الوادي المنخفض. فما هو ماض ومستقبل بالنسبة لي هو حاضر في العالم. نقول غالباً، بأن المستقبل، في الأشياء بالذات، لا يوجد بعدُ، وبأن الماضي لم يعد موجوداً، والحاضر، على وجه الدقة، ليس سوى حد معين بين الاثنين، وهكذا ينهار الزمن. من أجل ذلك كان لا يبنيتز يعرِّف العالم الموضوعي بأنه علالم اللحظة Mens momentanea، من أجل ذلك أيضاً كان القديس أغسطينوس يطلب لتكوين الزمن، عدا حضور الحاضر، حضوراً للماضي وحضوراً للمستقبل. ولكن لنفهم جيداً ماذا يعنيان. إذا كان العالم الموضوعي غير قادر على حمل الزمن، فليس لأنه بالغ الضيق وبأن علينا أن نضيف إليه جانباً من الماضي وجانباً من

المستقبل. فالماضي والمستقبل لا يوجدان في العالم إلا بشكل فائض، فهما موجودان في الحاضر، وما ينقص الكائن ذاته ليكون كائناً زمنياً. هو اللاكائن من مكان آخر، من الماضي ومن المستقبل. إن العالم الموضوعي هو بالغ الامتلاء لكي يكون فيه زمن. فالماضي والمستقبل من نفسهما، ينسحبان من الكائن ويمران من جانب الذاتية ليبحثا فيها، ليس عن مرتكز حقيقي معين، وانما بالعكس، عن امكانية اللاكينونة التي تتفق مع طبيعتهما. إذا فصلنا العالم الموضوعي عن المنظورات المنتهية التي تفتح عليه وطرحناه في ذاته، فإننا لن نجد فيه من كل الجهات سوى «آنيات» معينة. وأكثر من ذلك هذه الآنيات، بما أنها ليست حاضرة لأحد، ليس لها أيُّ طابع زمني ولا يمكنها أن تُتابع. إن تعريف الزمن الذي هو ضمني في مقارنات الحس العام والذي يمكن أن يُصاغ بأنه «تتابع الآنيات»[1] لم يخطىء فقط بمعاملة الماضي والمستقبل وكأنهما حاضران: فهو تعريف غير متماسك، لأنه يهدم مفهوم «الآن» بالذات كما يهدم مفهوم التتابع.

إننا لا نكسب شيئاً إذن بنقل الزمن من الأشياء إلينا، إذا جدّدنا «في الوعي» خطأ تعريفه بأنه تتابع الآنيات. ومع ذلك هذا ما يقوم به علماء النفس عندما يحاولون «تفسير» وعي الماضي بواسطة الذكريات، ووعي المستقبل بواسطة إسقاط هذه الذكريات أمامنا. إن نقض «النظريات الفيزيولوجية» للذاكرة عند برغسون مثلاً يقوم على أرضية التفسير السببي: وهو يبين أن الآثار الدماغية والأجهزة الجسدية الأخرى ليست السبب الملائم لظواهر الذاكرة؛ وأننا مثلاً لا نجد في الجسد ما يجعلنا نتبين النظام الذي بموجبه تختفي الذكريات في حالة فقدان النطق التدريجي. إن النقاش على هذا المستوى ينقض فكرة الاحتفاظ الجسدي بالماضي: فالجسد لم يعد حافظاً للآثار الدماغية، فهو عضو إيمائي مكلف بتأمين التحقيق الحدسي «لمقاصد»[2] الوعي. ولكن هذه المقاصد تتعلق بذكريات محفوظة «في اللاوعي»، وحضور الماضي في الوعي يبقى مجرد حضور الأمر الواقع؛ لقد رأينا بأن أفضل سبب لنا لرفض الاحتفاظ الفيزيولوجي للماضي هو أيضاً سبب لرفض «الاحتفاظ النفساني»، وهذا السبب هو انه لا يمكن لأي احتفاظ، ولا لأي أثر فيزيولوجي أو نفساني للماضي أن يجعلنا نفهم وعي الماضي. هذه الطاولة تحمل آثاراً من حياتي الماضية، لقد كتبت عليها الأحرف الأولى من اسمي، ولطّختها بالحبر. ولكن هذه الآثار من ذاتها لا تدفع الى الماضي: فهي حاضرة، واذا وجدت فيها اشارات لحدث معين «سابق»، فلأن لي فضلاً عن ذلك حس الماضي، ولأنني أحمل في ذاتي هذه الدلالة. فإذا حفظ دماغي آثار العملية الجسدية التي رافقت احد إدراكاتي، وإذ مرّ السائل العصبي مجدداً عبر القنوات التي حُفرت، فإن ادراكي يظهر من جديد، وأحصل على ادراك جديد ضعيف ولا واقعي، ولكن هذا الادراك لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يعين لي حدثاً ماضياً، إلا إذا كان لي على ماضيَّ نظرة أخرى تمكنني من التعرف إليه كذكرى، وهذا يناقض الفرضية. وإذا استبدلنا الآن الأثر الفيزيولوجي بالأثر النفساني، وإذا بقيت ادراكاتي في اللاوعي، فإن الصعوبة تبقى ذاتها: إن الادراك المحفوظ هو ادراك، فهو يستمر في الوجود، وهو دائماً في الحاضر، وهو لا يفتح الى ماورائنا هذا البعد الهروبي والغيابي الذي هو الماضي، والجزء المحفوظ من الماضي المُعاش لا يمكن أن يكون على الأكثر سوى فرصة

للتفكير في الماضي، إذ ليس هو الذي يجري التعرُّف عليه: فالتعرُّف إذا أردنا اشتقاقه من أي محتوى معين يسبق ذاته دائماً. إن الاستعادة تفترض مسبقاً المعرفة مجدداً، وهي لا تفهم على هذا الأساس إلا إذا كان لي أولاً نوع من الصلة المباشرة مع الماضي في مكانه. وبالتالي أننا لا نستطيع بناء المستقبل بواسطة محتويات الوعي: لا يمكن لأي محتوى فعلي أن يمرّ، حتى لقاء التباس معين، بالنسبة لشهادة معينة على المستقبل، لأن المستقبل لم ولن يستطيع دفعنا كما يفعل الماضي. لا يمكن أن نفكر إذن في تفسير علاقة المستقبل بالحاضر إلا بتمثُّلها بعلاقة الحاضر بالماضي. فإذا أخذت السلسلة الطويلة لحالاتي الماضية، أرى بأن حاضري يمرّ دائماً، أستطيع أن أتقدم على هذا المرور، وأعالج ماضيَّ القريب وكأنه بعيد وحاضري الفعلي وكأنه ماضيّ: فالمستقبل هو ذلك التجويف الذي يتشكل عندئذ أمامه. إن الإسقاط المستقبلي قد يكون في الحقيقة استحضاراً للماضي، والمستقبل إسقاطاً للماضي. ولكن، حتى لو استطعت خرق المستحيل، وأنشأت وعي الماضي بواسطة حواضر باطلة، فإن هذه الحواضر بالتأكيد لا تستطيع أن تفتح لي المستقبل. حتى ولو تصورنا المستقبل بواسطة ما كنا قد رأيناه، فإنه يبقى علينا، من أجل إسقاطه أمامنا، أن نملك أولاً الإحساس بالمستقبل. إذا كان الإسقاط المستقبلي استحضاراً للماضي، فإنه على كل حال استحضار مُسْتَبِقٌ وكيف تستطيع الاستباق إذا لم يكن لنا حس المستقبل؟. إننا نخمِّن كما يقال «بالمماثلة»، بأن هذا الحاضر غير القابل للمقارنة سوف يمر، شأن جميع الحواضر الأخرى. ولكن لكي يكون هناك تماثل بين الحواضر المكتملة والحاضر الفعلي، يجب على هذا الأخير ألا يُعطى فقط كحاضر، وعليه من أجل إقالته، وبكلمة موجزة يجب ألا يكون مجرى الزمن من الزاوية الأصلية مجرد المرور من الحاضر الى الماضي، وإنما أيضاً المرور من المستقبل الى الحاضر. إذا استطعنا القول بأن كل إسقاط مستقبلي هو استحضار مُسْتَبِقٌ للماضي، فإننا نستطيع القول أيضاً بأن كل استحضار للماضي هو إسقاط مستقبلي مقلوب: إنني أعرف بأنني كنت في جزيرة كورسيكا قبل الحرب، لأنني أعلم بأن الحرب كانت في أفق رحلتي الى كورسيكا. فالماضي والمستقبل لا يمكن أن يكونا مجرد مفهومين قد نكوِّنهما بواسطة التجريد انطلاقاً من ادراكاتنا وذكرياتنا، ومجرد تسميتين لِتعيين السلسلة الفعلية «للوقائع النفسانية». إننا نفكر في الزمن قبل التفكير في أجزاء الزمن، والعلاقات الزمنية تجعل الاحداث في الزمن ممكنة. وارتباطاً بذلك يجب أن لا تكون الذات متموضعة فيه لكي تستطيع أن تكون حاضرة قصدياً في الماضي كما في المستقبل. علينا أن نتوقف عن القول بأن الزمن «هو معطى للوعي»، لنَقُل بشكل أكثر تحديداً بأن الوعي يبسط أو يكوِّن الزمن. وهو، من خلال مثالية الزمن، لن يعود أخيراً محبوساً في الحاضر.

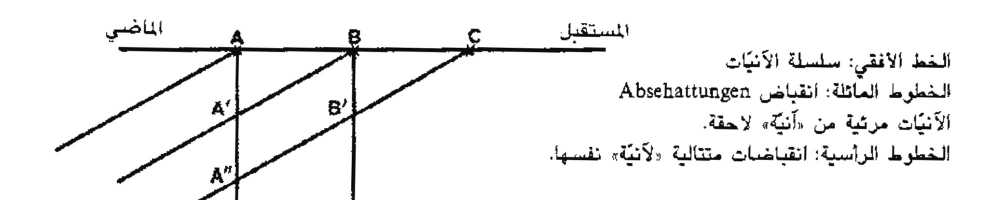
ولكن هل له انفتاح على ماض معين وعلى مستقبل معين؟ فهو لم يعد مأخوذاً بالحاضر و «بالمحتويات»، فهو يتنقل بحرية من الماضي الى المستقبل عبر البعيدين عنه لأنه يكوِّنهما كماض وكمستقبل وهما موضوعاه الملازمان لحاضر ليس قريباً منه، لأنه ليس حاضراً إلا من خلال العلاقات التي يطرحها الوعي بين الحاضر والماضي والمستقبل. ولكن الوعي المتحرر على هذا النحو ألا يفقد أي مفهوم عما يمكن أن يكون عليه المستقبل والماضي وحتى الحاضر؟ والزمن الذي يكوِّنه أليس في كل نقاطه مشابهاً للزمن الحقيقي الذي أظهرنا استحالته، أليس

هو أيضاً سلسلة من «الآنيات» التي لا تظهر لأحد لأن لا أحد ينخرط فيها؟ أما نزال بعيدين عن فهم ما يمكن أن يكون عليه المستقبل والماضي والحاضر والمرور من واحدهم الى الآخر؟ فالزمن كموضوع ملازم للوعي هو زمن منحرف، وبعبارات أخرى، فهو ليس زمناً. لا يمكن أن يكون هناك زمن إلا إذا لم يكن منبسطاً كلياً، الا اذا لم يكن الماضي والحاضر والمستقبل في الاتجاه نفسه. فالأساسي بالنسبة للزمن هو أن يتم وأن لا يكون، وأن لا يكون أبداً مكوَّناً كلياً. فالزمن المكوَّن، وسلسلة العلاقات الممكنة وفق القَبْل والبَعْد، ليس هو الزمن بالذات، إنه تسجيله النهائي، إنه نتيجة لمروره الذي يفترضه مسبقاً الفكر الموضوعي بشكل دائم ولا ينجح في التقاطه. إنه من الفضاء، لأن لحظاته تتعايش أمام الفكر[3]، إنه من الحاضر، لأن الوعي هو معاصر لجميع الأزمان. إنه وسط متميز عني وثابت حيث لا يحدث شيء ولا يمر شيء. يجب أن يكون هناك زمن آخر، الزمن الحقيقي، حيث أتعلّم ما يعنيه المرور والعبور بالذات. صحيح أنني لا أستطيع ادراك الموقع الزمني بدون القَبْل والبَعْد، الا من أجل ادراك علاقة التعابير الثلاثة، وعليَّ ألا أختلط بأي منها وبأن الزمن يحتاج أخيراً الى تركيب معين. ولكن صحيح أيضاً أن هذا التركيب تجب اعادته دائماً واذا افترضنا أن هذا التركيب ينتهي عند حد معين فاننا ننكر الزمن. لقد كان حلم الفلاسفة أن يتصوروا «أزلية معينة للحياة»، في ما يتعدى المستمر والمتغير حيث تكون انتاجية الزمن محتواة بالكامل، ولكن الوعي النظري للزمن الذي يسيطر على هذا الحلم يهدم ظاهرة الزمن. فاذا توجب علينا أن نلاقي نوعاً من الأزلية، فسيكون ذلك في قلب تجربتنا للزمن وليس في ذات لا زمنية قد تكون مكلفة بالتفكير به وبطرحه. فالمشكلة الآن هي ابراز الزمن هذا في حالة النشوء بينما هو يظهر محاطاً دائماً بمفهوم الزمن، وهو ليس موضوعاً لمعرفتنا، بل بُعْداً لكينونتنا.

إنني أتصل بالزمن في «حقل الحضور» بالمعنى الواسع ـ هذه اللحظة التي أقضيها في العمل وخلفها أفق النهار المنقضي وأمامها أفق المساء والليل ـ وإنني بذلك أتعلّم معرفة مجرى الزمن. فالماضي البعيد له هو أيضاً نظامه الزمني وله أيضاً موقع زمني بالنسبة لحاضري، ولكن باعتبار أنه كان حاضراً هو ذاته وأنه كان «في وقته» مُخْتَرَقاً من قِبَل حياتي، وأنها قد استمرت حتى الآن. فعندما أسترجع ماضياً بعيداً فإنني أعيد فتح الزمن، وأركّز نفسي في لحظة معينة حيث كان هذا الزمن لايزال أفقاً لمستقبل هو اليوم مقفل، وأفقاً لماضي قريب هو اليوم بعيد. كل شيء اذن يدفعني الى حقل الحضور كما الى التجربة الأصلية حيث يظهر الزمن وأبعاده بذاتها دون مسافة وسيطة وببداهة هي الأخيرة.

هنا نرى أن المستقبل ينزلق الى الحاضر والى الماضي، هذه الأبعاد الثلاثة لا تعطى لنا بأفعال سرية: إنني لا أتصور نهاري، فهو يُثقل عليَّ بكامل وزنه، فهو لا يزال هنا ولا أتذكر منه أيَّ تفصيل، ولكن لي القدرة القريبة على فعل هذا، ولا أزال أمسك «نهاري بيدي». كذلك لا أفكر بالامسية التي سوف تأتي وبما يليها، ومع ذلك «فهي هنا» مثل خلفية المنزل الذي أرى واجهته أو مثل العمق تحت الصورة. إن مستقبلنا ليس مصنوعاً فقط من تخمينات ومن أحلام. فأمام الذي أراه وأدركه لم يعد هناك اي شيء قابل للرؤية، وإنما يستمر عالمي بواسطة خطوط قصدية ترسم مسبقاً على الاقل أسلوباً سوف يأتي (بالرغم من أننا نتوقع دائماً،

وحتى الموت بلا شك، أن نرى شيئاً آخر يظهر). فالحاضر ذاته (بالمعنى الضيق) ليس مطروحاً. فالورقة والقلم هما هنا بالنسبة لي، ولكنني لا أدركهما بشكل بارز، إنني بالأحرى أتعامل مع محيط معين بدلاً من أن أدرك أشياء معينة، وأستند الى ادواتي وأنني في مهمتي بدلاً من أن أكون أمامها. فالقصديات التي تشدني الى محيط معين يسميها هوسيرل التحفزات والانقباضات (Protensions et rétentions). فهي لا تذهب من أنا مركزية وإنما الى حد ما من حقلي الادراكي ذاته الذي يجر وراءه أفقه من الانقباضات ويعض بواسطة تحفزاته على المستقبل. إنني لا أمر عبر سلسلة من الآنيات التي كنت احتفظ بصورتها والتي اذا اصطفت قد تشكل خطاً معيناً. فعند كل لحظة تأتي تخضع اللحظة السابقة لتغيُّر معين: إنني لا أزال أمسكها بيدي، وهي لاتزال هنا ومع ذلك تسقط وتنزل الى ما دون خط الحواضر، فلكي أحتفظ بها يجب أن أمد يدي عبر طبقة رقيقة من الزمن. إنها هي بالفعل ولي قدرة على اللحاق بها كما هي كائنة، لست منقطعاً عنها، ولكنها أخيراً لم تكن لتمر لو لم يتغير شيء، فهي تبدأ بأن تتخايل وتنعكس على حاضري، بينما كانت حاضري من قبل. وعندما تأتي لحظة ثالثة، يطرأ على الثانية تبدُّل جديد وبدل أن تظل انقباضاً فإنها تصبح انقباض الانقباض وتتكثف طبقة الزمن بينها وبيني. إننا نستطيع كما فعل هوسيرل تمثيل الظاهرة في صورة معينة يجب أن نضيف اليها لتكون كاملة المنظور التناظري للتحفزات. فالزمن ليس خطاً، وإنما هو شبكة من القصديات.



الخط الأفقي: سلسلة الآنيَات
الخطوط المائلة: انقباض Absehattungen
الآنيَات مرئية من «آنية» لاحقة.
الخطوط الرأسية: انقباضات متتالية «لآنيَة» نفسها.

سيقال بلا شك إن هذا الوصف وهذه الصورة لا يقدِّماننا ولو خطوة واحدة. عندما نمر من A الى B ثم الى C، فإن A تنعكس أو تظهر عند 'A ثم عند "A. فلكي يجري التعرف على 'A على أنها انقباض أو Abschattung لـ A وعلى "A على أنها انقباض لـ 'A، وكذلك لكي نشعر بهذا التحول من A الى 'A، ألا يتطلب الأمر تركيباً متماهياً يجمع A و 'A و "A وجميع الانقباضات الأخرى الممكنة، وهذا الا يؤدي الى جعل A وحدة مثالية كما يريد كانط؟ ومع ذلك فإننا نعلم، مع هذا التركيب الفكري، بأنه لن يكون هناك زمن A وكل اللحظات السابقة من الزمن ستكون بالنسبة لي قابلة للتعيين، وسأصبح مُنْقَذاً من الزمن الذي يجعل تلك اللحظات تنزلق، ويشوشها، ولكنني سأفقد مع ذلك معنى القَبْل والبَعْد بالذات الذي لا يعطى الا من خلال هذا الانزلاق، ولا شيء سيميز بعد ذلك السلسلة الزمنية عن التعددية الفضائية. إذا كان هوسيرل قد أدخل مفهوم الانقباض وقال بأنني لا أزال أمسك بيدي الماضي المباشر، فذلك

بالضبط لكي يعبِّر على أنني لا أطرح الماضي أو أنني لا أبنيه انطلاقاً من انقباض معين متميز فعلاً عنه وبواسطة فعل واضح، وبأنني أبلغ الماضي في ذاتيته القريبة وهي مع ذلك قد مضت.

فالذي يُعطى لي ليس أولاً 'A، ''A أو '''A، ولا أعود من هذه «الانعكاسات» الى أصلها A كما نذهب من الاشارة الى الدلالة. فالذي يعطى لي هو A مرئية بواسطة الشفافية عبر 'A، ثم هذا المجموع عبر ''A وهكذا دواليك، كما أرى الحصاة عبر كميات المياه التي تنزلق فوقها. هناك فعلاً تركيبات للتماهي، ولكن فقط في الذكرى الواضحة وفي الاستذكار الارادي للماضي البعيد، أي في الأنماط المشتقة من وعي الماضي. إنني مثلاً أتردد حول تاريخ ذكرى معينة، أمامي مشهد معين، لا أعرف بأي نقطة من الزمن أعلّقه، لقد فقدت الذكرى تعليقتها، واستطيع عندها الحصول على تماهٍ فكري مركّز، حول النظام السببي للأحداث مثلاً: لقد خيَّطتُ هذا الثوب قبل وقف الحرب، لأنه بعد ذلك لم نعد نجد قماشاً انكليزياً. ولكن في هذه الحال لا أبلغ الماضي ذاته. وبالعطس عندما أجد الاصل الملموس للذكرى، فذلك لأنها توضع في مجرى معين من الخوف والأمل الذي يذهب من ميونيخ الى الحرب، ولأنني ألحق بالزمن الضائع، ولأن سلسلة انقباضات وتَغَلّب الآفاق المتتالية، منذ اللحظة المعنية حتى حاضري، تؤمن مروراً معيناً مستمراً. فالمرتكزات الموضوعية التي أرتِّب ذكراي بالنسبة لها في التماهي غير المباشر، والتركيب الفكري بشكل عام، ليس لها معنى زمنيٌ إلا لأن تركيب المواجهة يصلني تباعاً بكل لحظة ماضية فعلية. فلا يمكن إذن أن تكون المسألة تحويل التركيب الثاني الى الأول. إذا بدت لي انقباضات 'A و ''A وكأنها انقباض لـ A، فليس لأنها تنتمي جميعها الى وحدة مثالية A هي سببهما المشترك، بل لأنني أحصل من خلالها على النقطة A في فردانيتها التي لا شك فيها والتي هي مركزة بشكل نهائي من خلال مرورها في الحاضر والتي أرى منها تنبثق الانقباضات 'A، ''A... وبحسب اللغة الهوسيرلية علينا أن نتعرف على قصدية فاعلة»[4] تحت «قصدية الفعل» التي هي الوعي النظري لشيء معين والتي تحول مثلاً الهذا الى فكرة في الذاكرة الفكرية، هذه القصدية الفاعلة تجعل القصدية الثانية ممكنة وهو ما يسميه هايدغر التعالي. إن حاضري يتجاوز ذاته نحو مستقبل وماضٍ قريبَيْن ويلمسهما في مكانهما في الماضي وفي المستقبل ذاتهما. فاذا لم نكن نملك الماضي الا بشكل ذكريات واضحة، فاننا قد نصبح ميالين في كل لحظة لاستذكاره للتأكد من وجوده، مثل ذلك المريض الذي يتكلم عنه شيلر، والذي يستدير للتأكد من أن الأشياء هي فعلاً هنا - بينما نشعر به وراءنا وكأنه مكتسب لا يقبل النقض. فلكي نملك ماضياً أو مستقبلاً، لسنا مجبرين على جمع سلسلة من التحفزات بواسطة فعل فكري معين، فهي وكأنها وحدة طبيعية وأولية. فالماضي أو المستقبل ذاته هو الذي يُعْلَن من خلالها. هذه المفارقة لما يمكن أن نسميه مع هوسيرل «التركيب السلبي» للزمن[5] - وهي كلمة لا تشكل حلا بالطبع، ولكنها مؤشر لتعيين قضية معينة.

فالمشكلة تبدأ تتوضح اذا تذكرنا بأن هيكليتنا تمثل قطعاً مفاجئاً في الزمن. فما نجده في الحقيقة ليس الماضي والحاضر والمستقبل، وليس لحظات خفية A، B، C وليس تحفزات متميزة حقاً 'A، ''A،'B، ليست مجموعة من الانقباضات ومن جهة أخرى مجموعة من

التحفزات. فانبثاق الحاضر الجديد لا يحدث تراكماً للماضي وهزة للمستقبل، ولكن الحاضر الجديد هو المرور من مستقبل معين للحاضر ومن الحاضر القديم الى الماضي، ان الزمن يباشر بالتحرك بحركة واحدة ومن جهة الى أخرى. إن «اللحظات» A، B، C لاتوجد متتالية، فهي تتميز عن بعضها البعض وبالتالي تنتقل A الى 'A ومن هنا الى ''A. وأخيراً فان منظومة الانقباضات في كل لحظة تتلقى في ذاتها ما كان منذ لحظة قبلاً منظومة التحفزات. توجد هنا ظاهرة واحدة، ظاهرة المجرى، وليس مجموعة من الظواهر المترابطة. فالزمن هو الحركة الوحيدة التي تلائم ذاتها في كل اجزائها، كالحركة التي تشمل جميع التقلصات العضلية الضرورية لتحقيقها. فعندما نمر من B الى C يوجد ما يشبه الانفجار، أو التحليل لـ B في 'B ولـ 'A في ''A، و C ذاتها عندما كانت مهيّأة لان تأتي، كانت تعلن عن نفسها من خلال بث مستمر للتحفزات، وحالما تأتي الى الوجود تبدأ بخسارة جوهرها. «فالزمن هو الوسيلة المقدمة لكل ما سوف يكون لكي لا يعود كائناً»، وهو ليس شيئاً آخر غير الهروب العام خارج الذات والقانون الوحيد لهذه الحركات النابذة.[6] أو أيضاً، كما يقول هايدغر، هو «انجـذاب» «ek - Stase». فبينما B تصبح C، فهي تصبح أيضاً 'B، وفي الوقت نفسه A عندما كانت تصبح Bكانت تصبح أيضاً 'A وتقع الى ''A. إن A، 'A، ''A من جهة و B، 'B من جهة أخرى ترتبط في ما بينها، ليس من خلال تركيب التماهي، الذي قد يثبتها في نقطة معينة من الزمن، بل بواسطة تركيب انتقالي، على اعتبار انها تخرج من بعضها البعض، وكل واحد من هذه الاسقاطات ليس الا وجهاً للانفجار أو للتفتح الشامل. من أجل ذلك فالزمن في تجربتنا الأولية معه ليس بالنسبة لنا منظومة من المواقع الموضوعية التي نمر عبرها، بل هو وسط متحرك يبتعد عنا كالمنظر من نافذة القطار. الا أننا لا نعتقد بالفعل أن المنظر يتحرك وأن الحاجز المحاذي يمر بسرعة البرق، فالتلة البعيدة لا تكاد تتحرك، كذلك اذا ابتعدت بداية نهاري الآن، فان بداية اسبوعي تبقى نقطة ثابتة، هناك زمن موضوعي يرتسم في الأفق وعليه أن يظهر في ماضي المباشر. كيف يصبح هذا ممكناً؟ كيف لايكون الانجذاب الزمني تفككاً مطلقاً حيث تزول فردانية اللحظات؟ لأن التفكك ينهي ما قام بانجازه المرور من المستقبل الى الحاضر: ان C هي في نهاية تمركز طويل أدى بها الى النضج، ففي الوقت الذي بدأت فيه تتحضر، كان يُدَلُّ عليها من خلال تحفزات متناقصة باستمرار، بينما هي تقترب بحد ذاتها. فعندما أتت الى الحاضر، حملت اليه اصلها الذي لم يكن سوى إلحد والحضور القريب لما يتوجب عليه أن يأتي بعدها. بحيث إن هذا الحضور عندما يتحقق ويدفعها الى الماضي، فانه لا يحرمها فجأة من الكينونة ويبقى تفككها على الدوام الوجه الآخر أو النتيجة لنضجها. وبكلمة موجزة، لأن في الزمن الكينونة والمرور هما مترادفان، فان الحدث عندما يصبح ماضياً لا يتوقف عن أن يكون. إن أصل الزمن الموضوعي مع مراكزه الثابتة تحت نظرنا يجب ألا يجري البحث عنها في تركيب أزلي، بل في توافق وتغطية الماضي والمستقبل عبر الحاضر وفي مرور الزمن بالذات. ان الزمن يبقي على الذي جعله يكون، في الوقت نفسه الذي يقوم فيه بطرده من الكينونة، لأن الكائن الجديد كان مُعْلناً عنه من قِبَل الكائن السابق كواجب لان يكون والشيء نفسه بالنسبة لهذا الأخير أن يصبح حاضراً مصيره أن يمر. «ليس التزمُّن تتابعاً للانجذابات. والمستقبل

ليس لاحقاً للماضي وهذا الاخير ليس سابقاً للحاضر. فالزمانية تتزمن مثل المستقبل ـ الذي ـ يذهب للماضي ـ عندما ـ يأتي ـ الى ـ الحاضر».[7] لقد أخطأ برغسون بتفسير وحدة الزمن من خلال تواصلها، لأن هذا يؤدي الى الخلط بين الماضي والحاضر والمستقبل، بحجة أننا نذهب من الواحد الى الآخر بواسطة انتقالات غير محسوسة، ويؤدي هذا اخيراً الى انكار الزمن. ولكن برغسون كان على حق بأن يتمسك بتواصل الزمن كما يتمسك بظاهرة أساسية. ولكن يجب توضيح ذلك. فاللحظة C واللحظة D، مهما كانت قريبة من الأولى، ليستا غير قابلتين للتمييز، والا لا يعود هناك زمن وتمر الواحدة داخل الأخرى و C تصبح D لان C لم تكن أبداً شيئاً آخر غير استباق D كحاضر وعبورها الذاتي الى الماضي. فهذا يؤدي الى القول بأن كل حاضر يعيد تأكيد وجود كل الماضي الذي يطرده ويستبق وجود كل ما سيأتي، وبأن الحاضر تعريفاً ليس منحبساً في ذاته وهو يتعالى ذاته نحو مستقبل وماضٍ. فالموجود ليس الحاضر، ثم حاضر آخر يلي في الكينونة الحاضر الاول، ولا حتى الحاضر مع منظورات للماضي وللمستقبل يليه حاضر آخر حيث قد تضطرب هذه المنظورات ليصبح المشاهد المماثل ضرورياً لإجراء تركيب المنظورات المتتالية: هناك زمن واحد يؤد ذاته بذاته ولا يمكنه أن يعطي شيئاً للوجود دون أن يكون ركيزة مسبقة له كحاضر وكماضي سوف يأتي، وهو يقوم دفعة واحدة.

فالماضي ليس اذن ماضياً، ولا المستقبل مستقبلاً، فهو لا يوجد الا عندما تأتي الذاتية لتحطم امتلاء الكائن في ذاته وترسم فيه منظوراً معيناً، وتدخل فيه اللاكائن. فالماضي والمستقبل ينبثقان عندما أعود نحوهما. فأنا لست موجوداً لذاتي في هذه الساعة، فأنا موجود أيضاً عند صباح هذا اليوم أو في ليله الذي سوف يأتي، وحاضري، اذا أردنا، هو هذه اللحظة، ولكنه هو أيضاً هذا اليوم وهذه السنة، هو حياتي بكاملها. لا حاجة لتركيب يجمع من الخارج الأزمان في زمن واحد، لأن كل زمن من هذه الأزمان كان يحوي مسبقاً في ما يتعدى ذاته السلسلة المفتوحة للأزمان الأخرى وكان يتصل داخلياً معها، ولأن «تماسك الحياة»[8] يُعطى مع انجذابها. والمرور من حاضر الى حاضر آخر، لا أفكر فيه، ولست مشاهداً له، انني انجزه، انني موجود في الحاضر الذي سوف يأتي كحركتي هي مسبقاً في هدفها. فأنا ذاتي الزمن، الزمن الذي «يبقى» ولا «يجري» ولا «يتغير»، كما قال ذلك كانط في بعض نصوصه[9]. هذه الفكرة عن الزمن الذي يتقدم على ذاته، يدركها الحس العام على طريقته. كل الناس يتكلمون عن الزمن، ليس كما يتكلم عالم الحيوان عن الكلب أو الحصان، بمعنى الإسم الجمعي، ولكن بمعنى اسم العَلَم. وأحياناً نقوم بشخصنة الزمن. كل الناس يعتقدون بأنه يوجد هنا كائن واحد ملموس، حاضر بكامله في كل مظهر من مظاهره، كما هو الإنسان في كل قول من أقواله. نقول بأنه يوجد زمن كما نقول بأنه توجد نافورة مياه: فالمياه تتغير والنافورة تبقى لأن الشكل يستمر كما هو بمجرد الشكل يستمر لأن كل موجة تالية تستعيد وظائف الموجة السابقة: موجوة دافعة بالنسبة للموجة التي كانت تدفعها، وهي تصبح بدورها موجة مدفوعة بالنسبة لموجة أخرى؛ وهذا يأتي اخيراً من كون الموجات غير منفصلة من المنبع حتى النافورة: لا يوجد سوى دفع واحد، وتكفي فجوة واحدة في المجرى لتحدث انقطاعاً في النافورة. هنا

يمكن تبرير التشبيه بالنهر، ليس لأن النهر يجري، بل لأنه موحد مع ذاته ولكن هذا الحدس لديمومة الزمن يختل في الحس العام الذي يموضعه، وهي بالتالي أفضل وسيلة لتجاهله. هناك حقيقة في الشخصنات الأسطورية للزمن أكثر مما في مفهوم الزمن المعتبر، على الطريقة العلمية، كمتغير من الطبيعة بحد ذاتها أو، على الطريقة الكانطية، كصورة يمكن فصلها مثالياً عن مادتها، هناك اسلوب زمني للعالم والزمن يبقى ذاته لأن الماضي هو مستقبل قديم وحاضر قريب، والحاضر ماضٍ قريب ومستقبل راهن، والمستقبل أخيراً هو حاضر وحتى هو ماضٍ سوف يأتي، أي لأن كل بعد من الزمن يعالج أو يستهدف مثل شيء آخر غير ذاته، أي أخيراً لأنه يوجد في قلب الزمن نظر، أو كما يقول هايدغر Augen - blick، شخص ما تصبح بواسطته كلمة مثل ذات معنى. نحن لا نقول ان الزمن هو بالنسبة لشخص ما: وإلا فإننا نبسطه من جديد ونجمده. نحن نقول بأن الزمن هو شخص ما، أي أن الأبعاد الزمنية باعتبار أنها تغطي بعضها بشكل مستمر، ويؤكد الواحد الآخر، فانها لا تقوم أبداً الا بإبراز ما كان ضمنياً في كل بعد، وتعبر كلها عن انفجار واحد أو اندفاع واحد هو الذاتية نفسها. يجب أن نفهم الزمن كذات (أو فاعل) والذات كزمن. فبكل تأكيد هذه الزمانية الأصلية ليست تراصفاً للأحداث الخارجية لأنها القوة التي تبقيها مجتمعة مع أبعادها الواحد عن الآخر. إن الذاتية الأخيرة ليست زمنية بالمعنى التجريبي للكلمة: اذا كان وعي الزمن مكوناً من حالات وعي تتتابع، يجب أن يكون هناك وعي جديد ليعي هذا التتابع وهكذا دواليك نحن مجبرون على القبول «بوعي لا يملك خلفه أي وعي من أجل أن يعيه»[10]. ولا يكون بالتالي ممتداً في الزمن «وكينونته تتطابق مع الكائن لذاته»[11]. نستطيع القول ان الوعي الأخير هو «بلا زمن» (Zeitlose) وبهذا المعنى فهو ليس داخل الزمن[12]. «ففي» حاضري اذا التقطته وهو لايزال حياً ومع كل ما يحويه يوجد انجذاب نحو المستقبل ونحو الماضي الذي يُظهر أبعاد الزمن، ليس كمتنافسة بل باعتبارها غير قابلة للانفصال: فالكينونة في الحاضر، يعني الكينونة الدائمة الى الابد. فالذاتية ليست في الزمن لأنها تضطلع بالزمن أو تعيش الزمن وهي تختلط بتماسك الحياة.

هل نعود بذلك الى نوع من الأزلية؟ أنا موجود في الماضي، وبواسطة التداخل المتواصل للانقباضات، أحتفظ بأقدم تجاربي، وأنا لا أملك نسخة أو صورة معينة عنها، بل أمسكها بالذات، تماماً كما كانت. ولكن التسلسل المتواصل لحقول الحضور، الذي يكفل بلوغي الماضي، له طابع أساسي، بأن لا يُنْجَز إلا شيئاً فشيئاً وبشكل متسلسل؛ ان كل حاضر، من جوهرة بالذات كحاضر، يستبعد التراصف مع الحواضر الاخرى وحتى في الماضي البعيد لا أستطيع الإحاطة بديمومة معينة لحياتي الا بعرضها مجدداً وفق زمنها الخاص بها. إن المنظور الزمني وغموض الأمور البعيدة، هذا النوع من «التقليص» للماضي الذي يحده النسيان، ليست احداثاً مرضية للذاكرة، وهي لا تعبر عن الانحطاط في الوجود التجريبي لوعي معين للزمن الذي هو مبدئياً وعي شمولي فهي تعبِّر فيه عن الغموض الأوّليّ: فالإبقاء يعني الإمساك وإنما عن بُعد. ومرةً أخرى، إن «تركيب» الزمن هو تركيبٌ انتقاليٌّ، إنه حركة الحياة التي تَنتَشر، ولا توجد طريقةٌ أخرى لإنجازه سوى بعيش هذه الحياة، فلا وجود لمكان الزمن، فالزمن هو الذي

يحمل نفسه وهو يُطْلِق نفسه. فالزمن كاندفاعٍ لا ينقسم وكانتقالي يمكن وحده أن يجعل الزمن كتعدُّدية متتالية ممكناً، وهذا ما نضعه في أصل الزمانية الداخليّة، إنه زمنٌ مكوِّنٌ. فعندما كنا نعالج منذ فترةٍ تغطية الزمن بذاته فإننا لم ننجح في معالجة المستقبل كماضٍ إلاّ بإضافة: ماضٍ سوف يأتي، ومعالجة الماضي كمستقبلٍ إلاّ بإضافة: مستقبلٍ قد حدَث وتمّ. أي يجب عند تمهيد الزمن، التأكيد مجدّداً على أصالة كلّ منظورٍ وتركيز هذه الأزليّة التقريبيّة على الحدث. فالذي لا يجري في الزمن هو مرور الزمن بالذات. إن الزمن يعيد «بدء ذاته: الأمس واليوم وغداً، هذه الوتيرة الدوريّة، هذا الشكل الثابت، يمكن أن توهمنا بأننا نمتلكها فوراً بكاملها، كما تعطينا نافورة المياه شعوراً بالأزليّة. ولكن عموميّة الزمن ليست سوى صفةٍ ثانويّةٍ لهذه الوتيرة وهي لا تعطي لها سوى نظرةٍ غير صادقةٍ، لأننا لا نستطيع فقط تصوّر دورةٍ دون التمييز زمنيّاً نقطة الوصول عن نقطة الانطلاق. إن الشعور بالأزليّة خبيث، والأزل يتغذّى بالزمن. ونافورة المياه لا تبقى ذاتها إلاّ بالاندفاع المتواصل للمياه. فالأزل هو زمن الحلم والحلم يؤدّي إلى اليقظة التي يستعير منها كلّ بنياتها. ما هو إذن هذا الزمن المستيقظ حيث تأخذ الأزليّة جذورها؟ إنه حقل الحضور بالمعنى الواسع مع أفقه المزدوج من الماضي والمستقبل الأصليَيْن وعدم النهائيّة المفتوحة لحقول الحضور التامة أو الممكنة. لا يوجد زمن بالنسبة لي إلاّ لأنني أحتلّ موضعاً فيه، أيّ لأنني أكتشف نفسي فيه على أنني ملتزمٌ مسبقاً، ولأن كلّ الكائن لا يُعطى لي بشخصه، وأخيراً لأن أحد قطاعات الكائن هو قريبٌ جداً مني بحيث لا يمكن أن يشكّل لوحةً أمامي ولا أستطيع رؤيته، كما لا أستطيع أن أرى وجهي. هناك زمنٌ بالنسبة لي لأنني أملك حاضراً معيّناً. ولحظة الزمن تكتسب فردانيّتها التي لا تُمْحى بمجيئها إلى الحاضر، وهي لحظةٌ فريدةٌ بين اللحظات الأخرى التي تسمح لها فيما بعد باجتياز الزمن وإيها منا بالأزل. لا يمكن لأيّ بُعْدٍ من أبعاد الزمن أن يُستنتج من الأبعاد الأخرى. ولكن الحاضر (بالمعنى الواسع ومع أفقَيْه الماضي والمستقبل الأصليَيْن) يتمتّع بميزة مع ذلك لأنه المنطقة التي يتطابق فيها الكائن والوعي. عندما أتذكر إدراكاً قديماً، عندما أتخيّل زيارةً لصديقي زيد المقيم في البرازيل، فإنه من المؤكّد بأنني استهدف الماضي ذاته في مكانه، زيد ذاته في العالم، وليس موضوعاً عقليّاً يحلّ مكانه. ولكن أخيراً إن فعل التصوّر لديَّ، بخلاف التجارب المتصوَّرة هو حاضرٌ فعليّاً أمامي، فهو مُدرَك، بينما التجارب مُتصوَّرة. إن التجربة القديمة والتجربة المحتملة تحتاجان لكي تُظهر الي إلى أن تُحْمَلا في الكائن من قِبَل وعي أوّليّ هو هنا إدراكي الداخليّ للتذكر أو للتخيُّل، لقد قلنا سابقاً بأنه يجب الوصول فعلاً إلى وعي لا يوجد أيُّ وعيٍ آخر وراءه، وعي يلتقط إذن كينونته الخاصة حيث الكائن والكائن الواعي هما واحدٌ. هذا الوعي الأخير ليس ذاتاً أزليّةً تدرك نفسها في شفافيّةٍ مطلقةٍ، لأن مثل هذه الذات قد تكون غير قادرةٍ نهائياً على النزول في الزمن وقد لا يكون لها أيُّ شيءٍ مشتركٍ مع تجربتنا. إنها وعي الحاضر. إن كينونتي ووعيي في الحاضر والإدراك هما واحدٌ، ليس لأن كينونتي تتحول إلى المعرفة التي أملكها عنها وتنبسط بوضوحٍ أمامي، ـ بل بالعكس الإدراك كثيفٌ، وهو يشكك في ما يتعدى ما أعرفه، بحقولي الحواسيّة وتواطؤاتي البدائيّة مع العالم. ـ ولكن لأن «الوعي» ليس شيئاً آخر سوى «الكون في ...» ولأن وعيي للوجود يختلط بالحركة الفعليّة

«للوجود»[13]. فإننا باتصالنا مع العالم نتصل بشكلٍ مؤكّدٍ مع ذاتنا. إننا نمسك الزمن بكامله ونحن حاضرون لأنفسنا لأننا حاضرون للعالم.

إذا كان الأمر كذلك، وإذا تجذر الوعي في الكائن وفي الزمن مع الاضطلاع فيه بوضعيّةٍ معيّنةٍ، فكيف بإمكاننا وصفه؟ يجب أن يكون مشروعاً شاملاً أو نظرةً عن الزمن والعالم الذي، لكي يظهر لنفسه ويصبح في العلن كما هو ضمنياً، أي يصبح وعياً، فهو يحتاج أن ينمو في التعدد. علينا ألاّ نحقّق على حدة لا القوة غير المنقسمة ولا مظاهرها المتميّزة، والوعي ليس هذا أو ذاك، بل هو هذا وذاك فهو حركة التزّمن بالذات، وكما يقول هوسيرل هو حركة «الجريان»، حركةٌ تُسابق نفسها وسيلٌ لا يترك نفسه. فلنحاول وصفه بشكلٍ أفضل باستخدام مَثَلٍ محدَّد، أن الروائي أو عالم النفس الذي لا يرجع إلى المنابع ويأخذ التزمن جاهزاً، يرى الوعي وكأنه تعدّدية الوقائع النفسيّة التي يحاول أن يقيم بينها علاقات سببيّة. مثلاً بروست[14] يبيّن كيف أن حب سوان Swann لاوديت يؤدّي إلى الغيرة التي تغيّر بدورها الحب، لأن سوان، القلق دائما على خطفها من أيّ واحدٍ آخر، يفقد اللذة في تأمل أوديت. في الحقيقة إن وعي سوان ليس وسطاً جامداً حيث تثير الوقائع النفسيّة بعضها بعضاً من الخارج. فالذي يوجد ليس الغيرة التي يثيرها الحب ويبدّلها بالمقابل، بل توجد طريقةٌ معيّنةٌ للحب حيث يُقرأ كلّ مصير هذا الحب بشكلٍ فوريٍّ. يُعجب سوان بشخص أوديت و «بالمشهد» الذي تشكله وبطريقتها في النظر وبتكوين الابتسامة وتبديل صوتها. ولكن ماذا يعني استذواق شخص؟ يقول بروست ماذا يعني بذلك حول حب آخر: يعني الشعور بالعزلة عن هذه الحياة والإرادة بالدخول إليها واحتلالها كليّةً. إن حب سوان لا يثير الغيرة. فهو منذ بدايته غيرةٌ. والغيرة لا تُحدث تبدلاً للحب: فلذة سوان في تأمل أوديت تحمل في ذاتها تحوُّلها لأن لذة الكون هي وحدها التي تفعل ذلك، إن سلسلة الوقائع النفسيّة والعلاقات السببية لا تقوم إلاّ بترجمة الرؤية المعيّنة لسوان عن أوديت إلى الخارج، ترجمة الشكل المعيّن للكينونة تجاه الآخر. فالحب الغيور لسوان يجب بالتالي أن يُقيم علاقة مع تصرفاته الأخرى، وقد يظهر عندئذٍ ذاته وكأنه مظهرٌ لبنيةٍ معيّنةٍ لوجودٍ هو أكثر عمومية أيضاً، هذه البنية قد تكون شخص سوان. وبالمقابل كلُّ وعيٍ كمشروعٍ شامل يبدو أو يظهر لذاته في أفعالٍ وتجارب و «وقائع نفسية» حيث يجري التعرّفُ عليه. إننا لن نفهم أبداً كيف يمكن للذات المفكِّرة أو المكوِّنة أن تطرح أو تدرك نفسها في الزمن. إذا كانت الأنا هي الأنا المتعالية لكانط، فإننا لا نفهم أبداً أنها تستطيع في أيّ حالٍ من الأحوال أن تختلط بالأثر الذي خطّته في الحسّ الباطن ولا أن تكون الأنا التجريبيّة هي أنا أيضاً. ولكن إذا كانت الذات زمانيّة، عندها لا يعود الموقع الذاتي تناقضاً، لأنه يعبّر تماماً عن جوهر الزمن الحيّ. فالزمن هو «تأثيرٌ على الذات بواسطة الذات»[15]. والذي يؤثّر هو الزمن كاندفاع وانتقال نحو مستقبلٍ معيّنٍ، والذي يؤثَّر فيه هو الزمن كسلسلةٍ متطوّرةٍ من الحواضر، فالمؤثر والمؤثَّر فيه هما واحدٌ لأن اندفاع الزمن ليس شيئاً آخر غير الانتقال من حاضرٍ إلى حاضر. هذا الانجذاب، هذا الإسقاط لقوّة غير منقسمةٍ في تعبيرٍ حاضرٍ لها، هو الذاتيّة. فالسيل الأصليّ، يقول هوسيرل، لا يكون فقط: فهو يجب أن يُعطي نفسه بالضرورة «مظهراً عن ذاته» دون أن نحتاج الى أن نضع خلفه سيلاً آخر ليعيه. «فهو يتكون كظاهرة من ذاتها»[16]، هناك أمرٌ أساسيٌّ

بالنسبة للزمن ألاّ يكون فقط زمناً فعلياً أو أن يجري، بل يكون أيضاً زمناً يعرف ذاته، لأن انفجار أو تفتُّح الحاضر نحو المستقبل هو النموذج الأصليّ لعلاقة الذات بالذات وهو يرسم باطناً معيّناً أو هويّة معينةً pséité[17]. هنا ينبثق نورٌ معيّنٌ[18]، هنا لا نعود أمام كائنٍ يرتاح في ذاته بل أمام كائنٍ كلّ جوهره مثل جوهر النور أن يجعل الرؤية ممكنةً. وبواسطة الزمانيّة يمكن أن يكون هناك هويةٌ ومعنىً وسببٌ بلا تناقض. هذا يُرى حتى في المفهوم المشترك للزمن. إننا نحدّد المراحل أو الحقبات لحياتنا، ونأخذ مثلاً، وكأنه يشكّل جزءاً من حاضرنا كلّ ما له علاقة معنى مع اهتماماتنا الآنيّة؛ إننا نعترف إذن ضمنياً بأن الزمن والمعنى (الاتجاه) هما واحد. فالذاتيّة ليست التماثل الجامد مع الذات. عليها، كما على الزمن، لكي تكون ذاتيّةً، أن تنفتح على آخرٍ وتخرج من الذات. علينا ألاّ نتصوّر الذات كمكوِّنة وتعدّدية تجاربها أو Erlebnisse كمكوَّنة؛ يجب ألاّ نعامل الأنا المتعالية وكأنها الذات الحقيقيّة والأنا التجريبيّة وكأنها ظلها أو أثرها؛ فإذا كانت هذه هي علاقتهما، فإننا قد نستطيع الانسحاب إلى المكوِّن، وهذا التأمل يفجِّر الزمن ويكون بلا مكانٍ وبلا تاريخ. إذا ظهرت لنا أفكارنا الأكثر نقاءً استرجاعياً في الزمن، إذا حصل إدخالٌ في سيل أفكارنا على السيل [19]، هذا يعني أن الوعي التام الذي نحن قادرون عليه يوجد دائماً وكأنه يتأثر بذاته أو يُعطى لذاته وأن كلمة وعي ليس لها أيّ معنىً خارج هذه الثنائيّة.

لا شيء خاطئاً في ما نقوله عن الذات: صحيح أن الذات كحضور مطلق لذاتها هي غير قابلة للزوال ولا شيء يمكن أن يحدث لها ولا تحمل مخططه في ذاتها، وصحيح أيضاً أنها تعطي لذاتها شعارات عن نفسها في التتابع والتعدّديّة، وأن هذه الشعارات هي الذات، لأنها بدونها قد تصبح مثل الصرخة اللامتمفصلة ولا تتوصل حتى إلى وعي ذاتها. وماكنا نسمّيه مؤقتاً التركيب السلبيّ يجد هنا توضيحه. فالتركيب السلبي يحوي تناقضاً إذا كان التركيب توليفاً وإذا كانت السلبيّة تقوم على تلقّي التعدّدية بدل تكوينها. كنا نريد القول عندما تكلّمنا عن التركيب السلبيّ، بأن التعدّد مخترقٌ من قِبَلنا وأننا بالتالي لسنا نحن الذين نجري التركيب. إلاّ أن التزمُّن من طبيعته بالذات يرضي هذين الشرطين: من الواضح أنني لست فاعل الزمن، كما أنني لست فاعلاً لضربات قلبي، لست أنا الذي آخذ مبادرة التزمُّن، لم أُخْتَرْ أن أولد، وعندما أولد يندفع الزمن فيَّ، مهما عملت. إلاّ أن هذا الانبثاق للزمن ليس مجرّد واقعٍ أتلقّاه، أستطيع أن أجد فيه ملجأً ضدّ ذاته، كما يحدث في قرارٍ معيّنٍ يُلزمني أو في فعل تركُّزٍ مفهوميٍّ. فهو ينتزعني مما سأكون عليه، ولكنه يعطيني في الوقت نفسه الوسيلة لألتقط نفسي عن بُعْدٍ ولأن أتحقق كأنا. وما ندعوه السلبية ليس استقبال حقيقةٍ أجنبيّةٍ من قِبَلنا وليس الفعل السببيّ للخارج علينا: إنه شحنٌ معيَّنٌ، وكائنٌ في وضعيّةٍ لم نكن موجودين قبله ونحن نستعيده باستمرار وهو مكوِّن لذاتنا. العفويّة المكتسبة بشكلٍ نهائيٍّ والتي «تستمرّ على الكائن بسبب المكتَسَب» [20]، هذا هو الزمن بالضبط وهذه هي الذاتيّة تماماً. هو الزمن، لأن الزمن الذي لا جذور له في الحاضر وبالتالي في الماضي لا يكون زمناً، وإنما أزلٌ. فالزمن التاريخي لهايدغر الذي يجري من المستقبل والذي بالقرار الحاسم، يملك مسبقاً مستقبله وهو يتخلّص نهائيّاً من التشتت، هذا الزمن التاريخيّ هو مستحيلٌ حتى وفق فكر هايدغر بالذات: لأنه، إذا كان الزمن

انجذاباً، وإذا كان الحاضر والماضي نتيجتين لهذا الانجذاب فكيف نستطيع أن نتوقّف كليّة عن رؤية الزمن من وجهة نظر الحاضر وكيف نخرج نهائيّاً من اللا صحيح؟. إننا دائماً متمركزون في الحاضر، ومنه تذهب قراراتنا. وهي بإمكانها دائماً إذن أن تقيم علاقةً مع ماضينا، فهي ليست أبداً بلا دافع، وإذا فتحت في حياتنا دورةً قد تكون جديدةً تماماً، فهي يجب أن تُستعاد لاحقاً ولا تنقذنا من التشتّت إلاّ لبعض الوقت. ليست المسألة إذن استنتاج الزمن من العفويّة. فنحن لسنا زمنيين لأننا عفويون، ولأننا كوعي، ننسلخ عن ذاتنا، بل بالعكس إن الزمن هو ركيزة عفويّتنا والقدرة على التجاوز وعلى «التحويل إلى عدم» التي تسكننا والتي هي ذاتنا، ونحن ذتها، معطاة مع الزمانيّة ومع الحياة. إن ولادتنا، أو كما يقول هوسيرل في مؤلفات غير منشورةٍ، «تولّدنا générativité» هي الركيزة لفاعليّتنا أو لفردانيتّنا لسلبيّتنا أو لعموميّتنا، هذا الضعف الداخليّ الذي يمنعنا أبداً من الحصول على كثافة فردٍ مطلقٍ معيّن. فنحن لسنا، من ناحية غير مفهومةٍ، فاعليّةً متصلةً بسلبيّةٍ وآليةٍ مركبّةٍ عليها وإرادةٌ معيّنةٌ ولا إدراكاً مركباً عليه حكمٌ معيَّنٌ، بل نحن كلٌّ فاعلٌ وكلٌّ سلبيٌّ، لأننا نحن انبثاق الزمن.

☆☆☆

فالمهمّ بالنسبة لنا[21] أن نفهم علاقات الوعي والطبيعة، علاقات الباطن بالخارج. أو يجب ربط المنظور المثالي، حيث لا شيء موجود إلاّ كموضوع للوعي، والمنظور الواقعيّ، حيث تدخل أشكال الوعي في نسيج العالم الموضوعيّ والأحداث في ذاتها. أو أن المسألة أخيراً هي معرفة كيف يكون العالم والإنسان قابلَيْن لنوعين من الأبحاث، بعضها تفسيريٌّ والبعض الآخر تأمليٌّ. لقد قمنا في عمل آخر بصياغة هذه المشكلات الكلاسيكيّة بلغةٍ أخرى تقودها إلى ما هو أساسيٌّ: فالمسألة هي في نهاية التحليل فهم ماهيّة العلاقة بين المعنى واللامعنى، فينا وفي العالم. وما في العالم من معنىً هل هو محمولٌ ومنتجٌ من تجميع أو تلاقي وقائع مستقلة، أم بالعكس فهو ليس إلاّ التعبير عن سبب مطلق؟. إننا نقول بأن الأحداث لها معنىً عندما تبدو لنا وكأنها تحقيقٌ أو تعبيرٌ عن استهداف وحيدٍ. يوجد معنىً بالنسبة لنا عندما يكون أحد مقاصدنا مشبعاً، أو بالعكس عندما تستعدّ تعدُّديّة الوقائع أو الإشارات من قِبَلنا لتظهر في استعادةٍ معيّنةٍ تفهمها، وعلى كلّ حالٍ، عندما يوجد تعبيرٌ واحدٌ أو تعابير متعدّدةٌ كأنها ممثّلة أومعبِّرة عن شيءٍ آخر غير ذاتها. إن ما تختصّ به المثاليّة هو قبول كون الدلالة نابذةً، وكونها فعل دلالةٍ أو Sinn - gebung[22]، وأن لا تكون هناك إشارةٌ طبيعيةٌ. فالفهم هو دائماً في نهاية التحليل، بناءٌ وتكوينٌ وإجراء تركيب الموضوع حالياً. فتحليل الجسد الذاتيّ والإدراك كشف لنا علاقةً بالموضوع، ودلالةً أعمق من تلك الدلالة. والشيء ليس سوى دلالةٍ، إنها دلالة «الشيء». ولكن عندما أفهم شيئاً معيّناً، لوحةً مثلاً، فإنني لا أجري فيها حاليّاً التركيب، انني آتي إلى أمامها مع حقولي الحواسيّة، حقلي الإدراكيّ، وأخيراً مع نموذجيّة كلّ الكائن الممكن التركيب الشامل تجاه العالم. إننا نكتشف إذن في تجويف الذات وجود العالم، بحيث إن الذات يجب ألاّ تفهم كفاعليّةٍ تركيبيّةٍ، وإنما كانجذابٍ، وإن كلّ عمليّةٍ ناشطةٍ للدلالة أول Sinn - gebung تظهر وكأنها منحرفةٌ وثانويّةٌ بالنسبة لهذا الرسوخ للدلالة في الإشارات الذي قد يتمكّن من تحديد العالم. إننا نجد تحت قصديّة الفعل أو القصديّة النظريّة قصديّة فاعلة وكأنها شرطٌ لأمكانها،

وهي قائمةٌ بالعمل قبل أيّ طرحٍ أو أيّ حكم، هي «منطوق العالم الجماليّ»[23]، و«فنٌ مختبيء في أعماق النفس البشريّة»، وهو ككلّ فنٍّ، لا يُعْرَف إلاّ في نتائجه. فالتمييز الذي أجريناه في مكانٍ آخر[24] بين البنية والدلالة أصبح واضحاً الآن: فالذي يجعل الفرق بين شكل الدائرة ودلالة الدائرة، هو أن الدلالة يجري التعرّف إليها بواسطة العقل الذي يولّدها كمكانٍ لنقاط تبعد المسافة نفسها عن المركز، والشكل تولّده ذاتٌ متآلفةٌ مع عالمها وقادرةٌ على التقاطه على أنه تبدّلٌ لهذا العالم، وكهيئةٍ دائريّةٍ. ليس لنا طريقةٌ أخرى لمعرفة ما هي هذه اللوحة وما هو هذا الشيء، إلاّ في النظر إليهما ودلالتهما لا تنكشف إلاّ إذا نظرنا إليهما من زاويةٍ معيّنةٍ ومن مسافةٍ معيّنةٍ وباتجاهٍ معيّنٍ، وبعبارةٍ موجزةٍ، إذا وضعنا في خدمة المشهد تواطؤنا مع العالم. اتجاه مجرى المياه، هذه الكلمة لا تعني شيئاً إذا لم أفترض ذاتاً تنظر من مكانٍ معيّنٍ نحو مكانٍ آخر. ففي العالم في ذاته، كلُّ الاتجاهات، شأن كلّ الحركات، هي نسبيّةٌ، وهذا يعني أنها غير موجودةٍ. قد لا توجد حركةٌ فعليّةٌ وقد لا يكون لي مفهومٌ للحركة إذالم أترك في الإدراك الأرض «كأرضيّةٍ»[25] لكلّ أشكال الراحة ولكلّ الحركات، في ما يتعدّى الحركة والراحة، لأنني أسكنها، وكذلك قد لا يكون هناك اتجاهٌ دون كائنٍ يسكن العالم ويرسم فيه بواسطة نظره الاتجاه ـ المرجع الأول. وعلى النمط نفسه لا يفهم اتجاه القماش إلاّ بالنسبة لذاتٍ تستطيع مواجهة الموضوع من جانبٍ أو من آخر، والقماش يأخذ اتجاهاً بواسطة انبثاقي في العالم. كذلك أيضاً معنى الجملة أنه كلامها أو قصدها، وهو ما يفترض أيضاً نقطة انطلاقٍ ونقطة وصولٍ واستهدافٍ ووجهة نظرٍ. كذلك أخيراً، اتجاه البصر أنه تحضيرٌ معيّنٌ لمنطقٍ ولعالم الألوان. ففي كلّ استعمالات كلمة معنى (اتجاه) نجد المفهوم الأساسي نفسه لكائنٍ موجّهٍ أو متمحورٍ نحو ما ليس هو. وهكذا يؤدّي بنا الأمر دائماً إلى مفهوم الذات كانجذابٍ وإلى علاقة تعالٍ فاعلٍ بين الذات والعالم. فالعالم لا يمكن أن ينفصل عن الذات، ولكنها ذاتٌ ليست شيئاً غير مشروع العالم، والذات لا تنفصل عن العالم، ولكن عن العالم الذي تُسْقِطه بنفسها. فالذات هي الكون ـ في ـ العالم والعالم يبقى «ذاتياً»[26] لأن هيكله وتمفصلاته مرسومةٌ بواسطة حركة تعالي الذات. كنا إذن نكتشف مع العالم كمهدٍ للدلالات ومعنى لكلّ المعاني وأرضيةٍ لجميع الأفكار، الوسيلةَ لتجاوز التعاقب بين الواقعيّة والمثاليّة، بين المصادفة والعقل المطلق بين اللامعنى والمعنى. والعالم كما حاولنا أن نبيّنه، كوحدةٍ أوّليّةٍ لجميع تجاربنا في أفق حياتنا وكتعبيرٍ وحيدٍ لكلّ مشاريعنا، لا يعود ذلك الانبساط المرئيّ لفكرةٍ مكوِّنةٍ ولا تجميعاً عبثيّاً لأجزاءٍ معيّنةٍ، ولا بالطبع عمليّة لفكرةٍ موجِّهة على مادة غير متميّزةٍ، بل هو الجزء من كلّ عقلانيّةٍ.

لقد أكد تحليل الزمن أولاً هذا المفهوم الجديد للمعنى (الاتجاه) وللفهم. فإذا اعتبرناه موضوعاً معيّناً، يجب أن نقول عنه ما قلناه عن المواضيع الأخرى: بأن لا معنى له بالنسبة لنا لأننا «نحن هو». إننا لا نستطيع أن نضع شيئاً ما تحت هذه الكلمة إلاّ لأننا موجودون في الماضي وفي الحاضر وفي المستقبل. فهو حرفياً معنى حياتنا، وهو كالعالم، لا يستطيع بلوغه إلاّ المتموضع فيه والذي يأخذ اتجاهه. ولكن تحليل الزمن لم يكن فقط فرصةً لتكرار ما قلناه حول العالم. فهو يوضح التحليلات السابقة لأنه يُظهر الذات والموضوع كلحظتين مجرّدتين

لبنيةٍ واحدةٍ هي الحضور. إننا نفكر أن نكون هذا الحضور بواسطة الزمن، لأنه بعلاقات الزمن الذات والزمن الموضوع نستطيع فهم علاقات الذات والعالم. لنطبّق على المشكلات التي بدأنا بها فكرة الذاتيّة كزمانيّةٍ. إننا نتساءل مثلاً كيف نتصور علاقات النفس والجسد، فلقد كانت محاولةً بلا أملٍ تلك التي تربط الشيء لذاته بموضوعٍ معيّنٍ في ذاته كان عليه أن يتحمّل عمليّته السببيّة. ولكن إذا لم يكن الشيء لذاته، انكشاف الذات للذات، إلاّ التجويف حيث يُصنَع الزمن، وإذا لم يكن العالم «في ذاته» إلاّ أفق حاضري، عندها تصبح المسألة في معرفة كيف يكون لكائنٍ مضى وسوف يأتي حاضرٌ أيضاً، ـ أيْ أن يلغي ذاته لأن المستقبل والماضي والحاضر مرتبطة بحركة التزمُّن. ومن الأساسي لي أن يكون لي جسد أساسيٌّ للمستقبل أن يكون مستقبلاً لحاضرٍ معيّنٍ. كلّ ذلك بحيث إن التنظير العلمي والفكر الموضوعيّ لا يستطيعان أن يجدا وظيفةً جسديّةً واحدةً تكون مستقلّةً تماماً عن بنيات الوجود[27]، وبالعكس، لا فعلاً «روحيّاً» واحداً لا يرتكز على بنية تحتيّةٍ جسديّةٍ. وأكثر من ذلك ليس الأمر أساسيّاً فقط أن يكون لي جسدٌ، بل أن يكون لي هذا الجسد بالذات. ليس فقط مفهوم الجسد مرتبط بالضرورة بمفهوم الشيء لذاته، عبر مفهوم الحاضر، بل إن الوجود الفعليّ لجسدي ضروري جداً لوجود «وعيي». وفي نهاية التحليل، إذا عرفت أن الشيء لذاته يتوِّج جسداً معيّناً، فهذا لا يمكن أن يكون إلاّ بواسطة تجربة جسدٍ فريدٍ وشيءٍ لذاته فريدٍ، وبواسطة امتحان حضوري في العالم. قد يقال بأنه يمكن أن تكون لي أظافر وأذنين ورئتين مكوَّنةً بشكلٍ مختلفٍ دون أن يتبدّل وجودي. ولكن أيضاً أظافري وأذنيّ ورئتَيّ إذا أخذت لوحدها ليس لها أيُّ وجودٍ. فالعلم هو الذي يجعلنا نعتاد على اعتبار الجسد كتجميعٍ لاجزاءٍ وكذلك تجربة تحلُّله بعد الموت. ولكن الجسد المتحلل لا يعود جسداً. فإذا ركّزتُ أذني وأظافري ورئتي في جسدي الحيّ فإنها لا تعود تظهر لي كتفاصيلٍ محتملةٍ. فهي ليست محايدةً تجاه الفكرة التي يكوِّنها الآخرون عني، فهي تساهم في هيئتي وشكلي، وقد يعبّر العلم غداً على شكل ترابطاتٍ موضوعيّةٍ عن الضرورة التي كنت فيها لكي أملك أذنين وأظافر ورئتين مصنوعةً على هذا النحو، وعما إذا كان يتوجب عليّ بالتالي أن أكون حاذقاً أم أرعن، هادئاً أم عصبياً، ذكياً أم أحمق، وعما إذا كان يتوجب عليّ أن أكون أنا. وبعباراتٍ أخرى، إن الجسد الموضوعيّ، كما بيّنا ذلك في مكانٍ آخرٍ، ليس حقيقة الجسد الظواهريّ، أي حقيقة الجسد كما نعيشه، فهو ليس إلاّ صورةً فقيرةً له، ومشكلة علاقات النفس والجسد لا تعني الجسد الموضوعيّ الذي ليس له سوى وجودٍ مفهوميٍّ، بل تعني الجسد الظواهريّ. والصحيح فقط هو أن وجودنا المفتوح والشخصيّ يرتكز على ركيزةٍ أولى من الوجود المكتسب والجامد. ولكن الأمر لن يكون خلاف ذلك إذا كنا زمانيّةً، لأن جدليّة المكْتَسَب والمستقبل هي تكوينيّةٌ للزمن.

إننا قد نجيب بالطريقة ذاتها على الأسئلة التي يمكن أن تطرح عن العالم قبل الإنسان. فعندما كنا نقول في ما سبق بأنه لا يوجد عالمٌ دون وجودٍ يحمل بنيته، فإنه بالإمكان الاعتراض علينا بالقول إن العالم مع ذلك قد سبق الإنسان، وبأن الأرض كما يبدو، هي وحدها الكوكب المسكون، وهكذا تبدو النظريّات الفلسفيّة غير متوافقةٍ مع الوقائع الأكثر تأكيداً. في الحقيقة إن التفكير المجرّد للفكرانيّة هو غير متوافقٍ مع «وقائع» فُهمت بشكلٍ سيّءٍ لأنه ماذا

نعني بالضبط عندما نقول بأن العالم وُجد قبل الوعي البشري؟. إننا نعني مثلاً بأن الأرض انبثقت من سديم بدائيٍّ حيث لم تكن شروط الحياة مجتمعةً. ولكن كلّ كلمةٍ من هذه الكلمات ككلّ معادلةٍ فيزيائيّةٍ تفترض مسبقاً تجربتنا السابقة للعلم مع العالم وهذه المرجعيّة للعالم المُعاش تساهم في تكوين دلالته الصحيحة. لا شيء يجعلني أبداً أفهم ما يمكن أن يكون عليه السديم الذي لم يشاهده أحدٌ. إن سديم لابلاس Laplace ليس وراءنا وفي أصلنا، فهو أمامنا، في العالم الثقافيّ. ومن ناحيةٍ أخرى ماذا نعني عندما نقول لا وجود للعالم بدون كائنٍ في العالم؟ لا نعني بأن العالم مكوَّن بواسطة الوعي، بل بالعكس إن الوعي يكون دائماً ناشطاً في العالم. فما هو صحيح على العموم هو أن هناك طبيعةً معيّنةً، ليست هي طبيعة العلوم وإنما الطبيعة التي يُظهرها لي الإدراك، وحتى نور الوعي هو، كما يقول هايدغر، نور الطبيعة المعطى لذاته.

على كلّ حالٍ نقول أيضاً إن العالم سيدوم بعدي، وأناساً آخرين يدركونه عندما لا أعود موجوداً. ولكن أليس من المستحيل عليّ أن أتصور إما بعدي وإما حتى في حياتي، أناساً آخرين في العالم إذا كان حقاً حضوري في العالم هو شرطٌ لإمكانية هذا العالم؟ إن الملاحظات التي أبديناها سابقاً حول مشكلة الآخر تتوضح هنا في منظور التزمُّن. لقد كنا نقول بأنني في إدراك الآخر أجتاز في القصد المسافة اللامنتهية التي ستفصل دائماً ذاتيّتي عن غيرها، وأتجاوز الاستحالة المفهوميّة للآخر لذاته بالنسبة لي، لأنني ألاحظ سلوكاً آخر وحضوراً آخر في العالم. والآن بما أننا حللنا بشكلٍ أفضل مفهوم الحضور وربطنا الحضور للذات بالحضور للعالم وماهينا الكوجيتو مع الالتزام في العالم فإننا نفهم بشكلٍ أفضل كيف نستطيع إيجاد الآخر عند الأصل المضمر لتصرفاته المرئيّة. لا شك في أن الآخر لن يوجد أبداً بالنسبة لنا كذاتنا، فهو دائماً أخٌ قاصرٌ، إننا لا نَحْضَر أبداً فيه ولا فينا اندفاع التزمُّن. ولكن الزمانيّتين لا تتنافيان مثل وعيَيْن، لأن كلّ زمانيّةٍ لا تعرف نفسها إلاّ عندما تُسْقَط في الحاضر حيث يمكنهما أن تتشابكا. وكما ينفتح حاضري الحيّ على ماضٍ لم أعد أعيشه وعلى مستقبل لم أعِشْه بعدُ، وقد لا أعيشه أبداً، فهو لا يستطيع أيضاً أن ينفتح على زمانيّات لا أعيشها ويملك أفقاً اجتماعيّاً بحيث، إن عالمي يتسع على قدر التاريخ الجماعيّ الذي يستعيده وجودي الخاص ويضطلع به. إن حلّ جميع مشكلات التعالي يوجد في كثافة الحاضر ما قبل الموضوعيّ، حيث نجد جسديّتنا واجتماعيّتنا والوجود السابق للعالم، أيّ نقطة تعليق «التفسيرات» بما لها من مشروعيّةٍ ـ ونجد في الوقت نفسه ركيزة حريّتنا.

الهوامش

(1) Nacheinander der Jetztpunkte, HEIDEGGER, Sein und Zeit, p. 422

(2) BERGSON, Matière et Memoire, p. 137, note 1 p. 139

(3) إنه ليس ضرورياً وليس كافياً، من أجل العودة الى الزمن الحقيقي، أن ننكر فضائية الزمن كما يفعل برغسون. ليس ضرورياً لأن الزمن لا يقصي الفضاء إلا اذا اعتبرنا الفضاء متموضعاً بشكل مسبق، وليس تلك الفضائية الأولية التي حاولنا وصفها والتي هي الشكل المجرد لحضورنا في العالم. وليس كافياً، لاننا نستطيع البقاء بعيدين جداً عن الحدس الحقيقي للزمن، حتى ولو جرى انكار الترجمة المنتظمة للزمن بتعابير الفضاء. وهذا ما وقع فيه برغسون عندما يقول بأن الزمن يفعل فعل «كرة الثلج مع ذاته»، عندما يجمِّع في اللاوعي الذكريات في ذاتها فإنه يصنع الزمن بواسطة الحاضر المحفوظ ويصنع التطور بواسطة المتطوِّر.

(4) HUSSERL, Zeitbewusztsein, p. 430. Formale und transzendentale Logik p. 208. Voir FINK. Das problem der phänomenologie Edmund Husserls p. 266

(5) انظر مثلاً ...Formale. المرجع المذكور ص 256 - 257

(6) CLAUDEL, Art poétique, p. 57

(7) HEIDEGGER, Sein und Zeit, p. 350

(8) المرجع نفسه ص 373

(9) مذكور عند هايدغر HEIDGGER, Kant und das problem der Metaphysik pp. 183 - 184

(10) HUSSERL, Zeitbewusztsein p. 442

(11) المرجع نفسه ص 471

(12) المرجع نفسه ص 464

(13) إننا نستعير هذا التعبير من Qu'est - ce que la Metaphysique? p. 14, H. CORBIN

(14) هذا المثل يعطيه سارتر في L'Etre et le Néant p. 216

(15) إن التعبير يطبقه كانط على Gemüt، وهايدغر يحوله الى الزمن Kant und das problem der Metaphysik, p. 180 - 181

(16) HUSSERL, Zeitbewusztsein p. 436

(17) HEIDEGGER، مرجع مذكور ص 181

(18) يتكلم هايدغر عن «Gelichtetheit» و «dasein»

(19) وهو ما يدعوه هوسيرل في آثاره غير المنشورة Einströmen

(20) جان بول سارتر، L'Etre et le Néant ص 195. فهو لا يذكر هذا الوحش إلاّ ليرفض فكرته.

(21) انظر مقدمة La Structure du Corp ortement

(22) هذه العبارة تُستعمل غالباً من قِبَل هوسيرل في Ideen ص 107.

(23) Husserl, Formale und traszendentale logik p. 251 «الجمال» هو طبعاً بمعناه الواسع كجمال متعالٍ».

(24) La Structure du comportement p. 302

(25) Boden, HUSSERL, Umsturzt der Kopernikanischen Lehre (inédit)

(26) HEIDEGGER, Sein und Zeit p. 366

(27) وهو ما بيّناه بشكلٍ مستفيضٍ في La structure du comportement.

كلام الصورة:

الخط الأفقي: سلسلة الآنيّات

الخطوط المائلة: انقباض ABSEHAHUNGEN الآنيّات نفسها مرئية من «آنيّة» لاحقة.

الخطوط الراسية: انقباضات متتالية «لآنيّة» نفسها.

الفصل الثالث

الحرية

من المؤكّد، مرّةً أخرى أيضاً، أنه لا يمكن تصوّر أيّة علاقةٍ سببيّةٍ بين الذات وجسدها وعالمها أو مجتمعها. إنني لا أستطيع أن أشكّك في ما يعلّمني إياه حضوري لذاتي، وألاّ أفقد ركيزة جميع الحقائق الدامغة التي أملكها. ولكنّ في اللحظة التي أتوجّه فيها نحو نفسي لوصفها، ألْحَظ سيلاً [1] خفيّاً ومشروعاً شاملاً حيث لا وجود بعدُ «لِحالات الوعي»، ولا بالتالي لأوصافٍ من أيّ نوعٍ كانت. فأنا، بالنسبة لنفسي، لست «غيوراً»، ولا «فضوليّاً»، ولا «أحدب»، ولا «موظفاً». إننا نعجب غالباً من الشخص العاجز أو المريض كيف يستطيع أن يتحمّل نفسه. ذلك يعود إلى كونهما بالنسبة لنفسيهما ليسا عاجزاً أو مريضاً مشرفاً على الموت. فالمشرف على الموت، حتى وقوعه في الغيبوبة، لا يزال الوعي يسكنه، فهو كلّ ما يراه ويملك هذه الوسيلة للتملّص. فالوعي لا يمكن أبداً أن يتموضع إلى وعيٍ ـ مريضٍ أو وعيٍ عاجزٍ، حتى ولو تأفّف المسن من شيخوخته والعاجز من عجزه، فإنهما لا يستطيعان أن يفعّلا ذلك الا عندما يقارنان نفسيهما بالآخرين أو عندما يَرَيان نفسيهما بأعين الآخرين، أي عندما يأخذان عن نفسيْهما نظرةً إحصائيّةً وموضوعيّةً، وهذا التأفّف ليس صادقاً تماماً: فكلّ منهما إذا عاد إلى قلب وعيه، يشعر نفسه بأنه يتعدّى صفاته وبأنه يخضع لها. إنها الثمن الذي ندفعه، حتى دون أن نفكرَّ به، لكي نكون في العالم، إنها شكليّات تفرض نفسها. من هنا تأتي قدرتنا على قول ما هو سيّىء عن وجهنا، ومع ذلك لا نريد تغييره لنحصل على وجهٍ آخر. لا يمكن على ما يبدو ربط أيّة خصوصيّةٍ بعموميّة الوعي غير القابلة للتجاوز، ولا فرض أيّ حدٍّ لهذه القدرة الهائلة على الهروب. فلكي يتمكّن شيءٌ ما من أن يحدّدني من الخارج، يجب أن أكون شيئاً. فحريتي وشموليّتي لا تقبلان هذا الاختفاء. ليس معقولاً أن أكون حرّاً في بعض أفعالي ومحدّداً في الأفعال الأخرى: ماذا ستكون عليه هذه الحريّة المعطّلة التي تترك الحتميّات تفعل فعلها؟ فإذا افترضنا بأنها تُلْغى عندما لا تفعل، من أين تخلق من جديد؟. ولو استطعت أن أفعل المستحيل وأصبح شيئاً، فكيف بإمكاني فيما بعد أن أعيد نفسي وأصبح وعياً؟ إذا أصبحت حرّاً ولو لمرّةٍ واحدةٍ فقط فهذا يعني أنني لست في عداد الأشياء وعليّ أن أبقى كذلك بلا انقطاع. إذا بطلت

أفعالي أن تكون خاصة بي ولو لمرّةٍ واحدةٍ فقط، فإنها لن تعود أبداً، إذا فقدت سيطرتي على العالم، فإنني لن أستعيدها أبداً. لا يمكن أن نتصور أيضاً بأن يجري الحدّ من حريتي، لا يمكننا أن نكون أحراراً قليلاً، فإذا أجبرتني بعض الدوافع لأن أنحني، كما يُقال غالباً، باتجاهٍ معيَّنٍ، فسيحدث أمرٌ من أمرين: إما أنها تملك القوة على جعلي أفعل، وعندها لا توجد حريّة، وإما ليس لها القوة لذلك، وعندها تصبح الحريّة كاملة أكان ذلك في أقسى حالات التعذيب أم في هدوء وسلام المنزل. علينا أن نتخلّى إذن ليس فقط عن فكرة السببيّة، بل أيضاً عن فكرة الدافع[2]. فالدافع المزعوم لا يُثقل على قراري، بل على العكس إن قراري هو الذي يعيره قوته. كلُّ ما أنا عليه بسبب الطبيعة أو التاريخ ـ أحدب، جميلاً أو يهودياً ـ لا أملكه أبداً كليَّةً من أجل نفسي، كما فسّرنا ذلك قبل قليل. فأنا أملكه بلا شك بالنسبة للآخر، ولكنني أبقى حرّاً بأن أطرح الآخر كوعيٍ تطالني نظراته حتى داخل كينونتي، أو بالعكس أطرحه كمجرّد موضوع. هناك حقيقة أيضاً بأن هذا التعاقب هو نفسه إكراه: إذا كنت قبيحاً فلي خيار بأن أكون منبوذاً أو بأن أنبذ الآخرين، فإنني أُترَك حرّاً بين المازوشيّة والساديّة وليس حرّاً بتجاهل الآخرين. ولكن هذا التناوب الذي هو معطىً من الوضع البشري، ليس هو معطىً بالنسبة لي كوعيٍ محضٍ: إنني أنا أيضاً الذي أجعل الآخر يوجد بالنسبة لي والذي أجعل الأنا والآخر يوجدان كإنسانين. حتى ولو فرض عليَّ الكائن البشري وترك لي الخيار لطريقة الكون، باعتبار هذا الخيار ذاته دون تفضيل العدد الضئيل للممكنات، فإن هذا الخيار قد يكون أيضاً خياراً حرّاً. إذا قلنا إن مزاجي ينحو بي نحو الساديّة أو بالأحرى نحو المازوشيّة، فإنها أيضاً طريقة في الكلام، لأن مزاجي لا يوجد إلاّ بالنسبة للمعرفة الثانويّة التي أحملها عن نفسي عندما أرى نفسي بعيْنَيَّ الآخر، خصوصاً أنني أتعرّف عليه وأقيِّمه، وبهذا المعنى، أختاره. فما يخدعنا هنا هو أننا نفتش غالباً عن الحريّة في المذاكرة الإرادية التي تعالج الدوافع دوريّاً ويبدو أنها تنحو نحو الأقوى والأكثر إقناعاً. في الحقيقة إن المذاكرة تلي القرار. إن قراري السرّي هو الذي يُظهر الدوافع. وحتى إننا لا نتصور ما يمكن أن تكون عليه قوة الدافع بلا قرار يؤكّده أو يعاكسه. عندما تخلّيت عن مشروعٍ معيّنٍ، فجأةً تقع الدوافع التي كنت أعتقد بأنني أملكها عنه. وتفقد كلَّ قوةٍ. فلكي أعيد لها هذه القوة يجب أن أقوم بجهد لإعادة فتح الزمن ولأضع نفسي في اللحظة التي لم يكن القرار قد اتُّخذ بعد. حتى بينما أنا أتذاكر، فإنني لا أنجح في تعليق الزمن إلاّ بجهدٍ معيَّنٍ، كما أنجح في إبقاء الوضعيّة التي أشعر بأنها مقفلةٌ، مفتوحةٍ بواسطة قرارٍ قائمٍ هنا أقاومه. من أجل ذلك أعبّر عن الانعتاق غالباً بعد التخلّي عن مشروعٍ معيَّنٍ: «لم أكنْ متعلّقاً به إلى هذا الحدّ». والجدل القائم بشأنه ليس إلاّ شَكلياً، والمذاكرة كانت مسخرة لأنني كنت قد قرّرت العكس سلفاً. نذكر غالباً على سبيل الحجة ضد الحرية قصور الإرادة. في الواقع إذا استطعت إرادياً أن أعتمد سلوكاً معيّناً وأرتجل نفسي محارباً أو غاوياً فإن كوني محارباً أو غاوياً بسهولة وبشكلٍ طبيعيٍّ لا يتعلّق بي وحدي، أي لا يتعلّق بذاتي أن تكون ذلك حقاً. ولكن ألا يجب البحث عن الحريّة في الفعل الإرادي الذي هو بحسب معناه بالذات فعلٌ ناقصٌ. إننا لا نلجأ إلى الفعل الإرادي إلاّ لمعارضة قرارنا الفعليّ وكأن في ذلك تصميماً للدلالة على ضعفنا إذا تلبّسنا فعلاً سلوك المحارب أو الغاوي، فإننا نصبح محاربين أو غاوين. حتى ما نسمّيه

عوائق الحريّة هي في الحقيقة مُقامة من قبلها. فالصخرة التي لا يمكن اجتيازها، أكانت صغيرة أم كبيرة عموديّة أم مائلة، فهذا لامعنى له إلاّ بالنسبة لشخصٍ يهمّ في اجتيازها بالنسبة لشخصٍ تقطع مشاريعه هذه المحدّدات في الكتلة المتراصة للشيء في ذاته وتبرز عالماً موجّهاً، ومعنىً للأشياء. لا شيء في النهاية يستطيع أن يحدّ من الحريّة، إلاّ ما أقامته هي كحدٍّ من خلال مبادراتها والشخص لا يملك سوى الخارج الذي يعطيه لنفسه. وبما أنه هو، عندما يبرز، يظهر المعنى والقيمة في الأشياء، وبما أن لا شيء يمكن الوصول إليه إلاّ عندما يتّخذ معناه وقيمته منه، فإنه لا وجود لتأثير الأشياء على الذات، ولا توجد سوى دلالةٍ (بالمعنى الفاعل) دلالةٍ Sinngebung نابذةٍ. فالخيار يبدو بين المفهوم العلماوي للسببيّة الذي لا يتوافق مع وعينا لذاتنا، والتأكيد على الحريّة المطلقة بلا خارج. من المستحيل أن نعيِّن نقطةً إذا تعدّتها الأشياء لا تعود في متناولنا. فإما تكون كلها تحت سلطتنا وأما لا شيء إطلاقاً.

إلاّ أن هذا التفكير الأوّليّ حول الحريّة قد تكون نتيجته جعلها مستحيلة. إذا كانت الحريّة فعلاً هي نفسها في جميع أعمالنا وحتى في أهوائنا، وإذا كانت لا تُقاس بمقياس سلوكنا، وإذا كان العبد يشعر بالقدر نفسه من الحريّة أكان يعيش في الخوف أم يكسر القيود التي تكبّله، فإننا لا نستطيع القول بأنه لا يوجد أيُّ عملٍ حرٍّ، فالحريّة تتعدّى كل الأعمال، ولا يمكننا أن نعلن في أيّ حالٍ من الأحوال أن «الحريّة تظهر هنا»، لأن العمل الحرّ، ليكون قابلاً للتمييز يجب أن يرز على عمقٍ من الحياة قد يكون غير قابل للتمييز أو قد يكون أقلّ تمييزاً. إن الحريّة في كلّ مكانٍ، وهي أيضاً ليست في أيّ مكانٍ. إننا باسم الحريّة نرفض فكرة الأمر الواقع، ولكن عندها تصبح الحريّة نفسها أمراً واقعاً أوّليّاً وكأنها حالة في طبيعتنا. وبما أنه ليس علينا أن نصنعها، فهي العطاء الذي أجري لنا لكي لا نملك أيَّ عطاءٍ، إنها طبيعة الوعي التي تقضي بأن لا نملك طبيعةً، وهي على أيّ حالٍ لا يمكن أن يُعَبَّر عنها إلى الخارج ولا أن تقيم داخل حياتنا. إن فكرة العمل تختفي إذن: لا شيء يمكن أن يمرَّ منا إلى العالم، لأننا لسنا شيئاً قابلاً للتعيين وليس اللاكائن الذي يكوِّننا قادراً على التسلل في امتلاء العالم. لا توجد إلاّ مقاصد يليها مباشرة تأثير، فنحن قريبون من فكرة كانط حول القصد الذي يساوي الفعل، التي يعارضها شيلر عندما يقارن بين العاجز الذي يريد إنقاذ الغريق والسبّاح الماهر الذي يخلّصه فعليّاً، فهما لا يملكان تجربة الاستقلاليّة نفسها. إن فكرة الخيار بالذات تختفي، لأن الاختيار هو اختيار شيءٍ ما حيث ترى الحريّة، على الأقلّ للحظة، شعاراً عن نفسها. لا يوجد خيار حرٌّ إلاّ إذا فعلت الحريّة في قرارها وطرحت الوضعيّة التي تختارها كوضعيّةٍ متحرّرةٍ. فالحرية التي ليس عليها أن تنجز لأنها قائمة لا يمكن أن تلتزم هكذا: فهي تعرف جيداً أن اللحظة التالية سوف تجدها، في جميع الأحوال، حرّةً كما في السابق وكذلك قليلة الثبات. إن مفهوم الحريّة بحدّ ذاته يتطلب أن يغوص قرارنا في المستقبل، وأن يجري عمل شيءٍ ما من قِبَلها، وأن تتمتّع اللحظة التالية بالسابقة، وبدون أن تكون ضرورةً، عليها على الأقلّ أن تكون مطلوبةً من قِبَلها. إذا كانت الحريّة تقوم على العمل، يجب على ما تعمله ألا يجري تخريبه من قِبَل حريّة جديدةٍ. يجب إذن أن لا تكون كلّ لحظةٍ عالماً مغلقاً، وأن تستطيع كلُّ لحظةٍ إلزام اللحظات التالية، ويجب أن أملك أمراً واقعاً وأستفيد من اندفاعي عندما يُتّخذ القرار ويبدأ العمل، ويجب عليّ أن أتابع وأن يكون

هناكِ ميلٌ للذهن. كان ديكارت يقول بأن المحافظة تتطلّب قدرةً تعادل قدرة الخلق والإبداع، وهذا يفترض مفهوماً واقعياً للحظة. صحيح بأن اللحظة ليست خرافة الفلاسفة. إنها النقطة حيث يكتمل فيها المشروع وحيث يبدأ آخر[3]، ـ المشروع حيث يجول نظري من هدفٍ إلى آخر، إنه Augen - Blick. ولكن هذا الانكسار في الزمن لا يمكن أن يظهر إلاّ إذا شكّلت كلُّ قطعةٍ من القطعتين على الأقل كتلة متراصةً. فالوعي، كما يُقال، ليس محطّماً إلى ذرّاتٍ من اللحظات. ولكنه على الأقلّ مسحورٌ بشبح اللحظة التي يجب باستمرار فكّ هذا السحر بواسطة فعل حريّة معيَّن. سوف نرى بعد قليلٍ بأننا نملك فعلاً وبشكل دائم القدرة على التوقف، ولكنها تفترض على أيِّ حالٍ قدرةً على البدء، فلن يكون اقتلاعٌ إذا لَم تكن الحرية موظفةً في أيِّ مكانٍ ومستعدةً لأن تتركز في مكانٍ آخر. فالحرية لا يمكن أبداً أن تكون إذا لم تكن هناك دورات في السلوك ووضعيّات مفتوحةٌ تستدعي اكتمالاً معيّناً وبإمكانها أن تُستخدم كعمقٍ إما لقرارٍ معيّنٍ يؤكّدها، وإما لقرارٍ يحوّلها. واختيار الطابع الواضح ليس فقط مستبعداً لأنه لا يوجد زمن قبل الزمن، بل أيضاً لأن الخيار يفترض التزاماً مسبقاً ولأن فكرة الخيار الأول هي متناقضة. إذا كان يجب أن يكون للحريّة حقلٌ، وإذا كانت تستطيع أن تعبِّر عن نفسها كحريةٍ، فإنه يجب أن يفصلها شيءٌ ما عن أهدافها، يجب إذن أن يكون لها حقلٌ معيّنٌ. أيْ أن يكون بالنسبة لها إمكاناتٌ مميّزةٌ أو حقائق تهدف إلى أن تستمرّ في الكائن. وكما يلاحظ ذلك جان بول سارتر نفسه، أن الحلم يستبعد الحريّة لأننا في الخيال لا نكاد نستهدف دلالةً معيّنةً إلاّ ونكون نعتقد مسبقاً بأننا نمسك بتحقيقها الحدسيّ، وكذلك لأنه لا وجود لأية عوائق ولا شيء يتطلّب العمل[4]. من المسلّم به أن الحريّة لا تختلط بالقرارات المجرّدة للإرادة المؤثّرة على الدوافع أو على الأهواء، فالصورة الكلاسيكيّة للمذاكرة لا تطبّق إلاّ على حريّةٍ سيّئة النيّة تغذّي سرّاً الدوافع المتناحرة دون أن تريد الاضطلاع بها، وهي تصنع بنفسها البراهين المزعومة على ضعفها. إننا نتبيّن تحت هذه النقاشات الصاخبة وهذه الجهود العبثيّة لبناء «أنفسنا، القرارات الصامتة التي بواسطتها مفصلنا من حولنا حقل الممكنات، وصحيح أنه لا يُنجز شيءٌ مادمنا نحتفظ بهذه الثوابت، وكلّ شيء يصبح سهلاً عندما نرفع هذه المراسي. من أجل ذلك يجب ألاّ نبحث عن حريّتنا في النقاشات اللاصريحة حيث يصطدم نمط الحياة الذي لا نريد التشكيك فيه بالظروف التي يوحي بها إلينا نمطٌ آخر: إن الخيار الحقيقيّ هو خيار طبعنا الكامل وطريقتنا في الكون في العالم. ولكن إما أن هذا الخيار الشامل لا يجري التعبير عنه أبداً، وهذا هو الانبثاق الصامت لكينونتنا في العالم، وعندها لا نرى بأيِّ معنىً يمكنه أن يكون خاصاً بنا، فهذه الحريّة تنزلق على نفسها وهي تعادل مصيراً معيّناً ـ، وإما يكون خيارنا لأنفسنا هو فعلاً خيارٌ وتطويعٌ لوجودنا، ولكنه عندئذٍ يفترض أمراً واقعاً مسبقاً يجهد لتبديله وهو يضع الأساس لتقليد جديد، بحيث إننا يجب أن نتساءل إذا ما كان الاقتلاع الأزليّ الذي بدأنا به تحديد الحريّة ليس مجرّد وجه سلبي لالتزامنا الشموليّ في عالم معيّنٍ إذا لم تعبِّر لامبالاتنا تجاه كلِّ شيءٍ محدَّدٍ عن مجرّد انخراطنا في الأشياء جميعاً، وإذا لم تتحول الحريّة الجاهزة التي انطلقنا منها إلى قدرةٍ مبادرةٍ قد لا تستطيع التحوُّل إلى صنع دون أن تستعيد بعض اقتراحات العالم، وإذا، أخيراً، لم تكن الحرية الملموسة والفعلية في هذا التبادل. صحيح بأن لا

شيء له معنىً وقيمةٌ إلاّ بالنسبة لي أنا وبواسطتي، ولكن هذه القضيّة تبقى غير محدَّدةٍ وهي تختلط أيضاً بفكرة كانط عن الوعي الذي لا «يجد في الأشياء إلاّ ما وضعه هو فيها»، ومع دحض المثاليّة للواقعيّة، مادمنا لم ندقق بما نعنيه بالمعنى وبالأنا. إننا بتحديد أنفسنا كقدرة شموليّةٍ على الدلالة Sinn - Gebung، نعود إلى طريقة «الذي بدونه» وإلى التحليل التأمليّ من النمط الكلاسيكيّ، الذي يبحث عن شروط الإمكان دون الاهتمام بشروط الواقع. علينا إذن أن نستعيد تحليل Sinn - Gebung (الدلالة) وتبيان كيف يمكنها أن تكون في الوقت نفسه نابذةً وجابذة لأنه أصبح الأمر قائماً بأنه لا حرية بلا حقلٍ.

أقول بأن هذه الصخرة لا يمكن اجتيازها، ومن المؤكّد بأن هذه الصفة، مثل الصفات الأخرى، صغيرة أو كبيرة، مستقيمة أو مائلة، ومثل جميع الصفات عامةً، لا يمكن أن تأتيها إلاّ من مشروع لاجتيازها ومن حضورٍ بشريٍّ. إن الحريّة هي إذن التي تبرز العوائق للحريّة، بحيث إننا لا يمكن أن نواجهها بها باعتبارها حدوداً إلا أنه من الواضح أولاً بأن هذه الصخرة، كمشروعٍ قائمٍ، سوف تشكّل عائقاً، وهذا المشروع الآخر يبدو قابلاً للممارسة وكأنه مساعدٌ. إن حريتّي لا تعمل على إقامة عائقٍ هنا وممرٌّ هناك بل تعمل فقط على أن تكون هناك عوائقٌ وممرات بشكل عامٍّ فهي لا ترسم الصورة الخاصة لهذا العالم ـ فهي لا تطرح إلاّ بنياته العامة. قد يُردّ على ذلك بأن الأمر سيّان، إذا كانت حريّتي تشترط بنية الـ «يوجد ـ il ya» وبنية «الهنا» وبنية «الهناك»، فهي حاضرةٌ في كلّ مكانٍ تتحقق فيه هذه البنيات، إننا لا نستطيع تمييز «نوعيّة» العائق والعائق نفسه، ولا أن ننسب الصفة إلى الحريّة والعائق إلى العالم في ذاته، الذي بدونها لن يكون سوى كتلةٍ بلا شكلٍ وبلا اسم. ليس إذن خارجاً عني أستطيع أن أجد حداً لحريّتي. ولكن ألا أجد هذا الحدّ في ذاتي؟ يجبُ في الواقع التمييز بين مقاصدي الصريحة، مثلاً المشروع الذي أكوِّنه اليوم لاجتياز هذه الجبال، والمقاصد العامة التي تقوِّم بشكلٍ مضمرٍ محيطي. هذه الجبال، إن قررت الصعود إليها أم لا، تبدو لي شاهقةً لأنها تتجاوز تأثير جسدي. وحتى إذا قمت بقراءة Micromégas، لا أستطيع أن أجعلها تصبح صغيرةً بالنسبة لي. يوجد دوني. كذاتٍ مفكّرةٍ تستطيع على هواها أن تضعني في سيريوس أو على سطح الأرض، ما يشبه الأنا الطبيعيّة التي لا تترك وضعيّتها الأرضيّة وهي ترسم بلا انقطاعٍ تقويمات مطلقة. وأكثر من ذلك: إن مشاريعي ككائنٍ مفكرٍ يبدو أنها مبينّةٌ عليها؟ إذا قررت رؤية الأشياء من وجهة نظر سيريوس Sirius فإنني لكي أفعل ذلك ألجأ أيضاً إلى تجربتي الأرضيّة: أقول مثلاً إن جبال الألب هي تلالٌ ترابيّةٌ مثل التي يصنعها الخلد. وباعتبار أنني أملك يدين وقدمين وجسداً وعالماً، فإنني أحمل من حولي مقاصد ليست تقريريّةً، وهي تدمغ محيطي بطابع لم أخْتَرْهُ. هذه المقاصد عامةٌ بمعنى مزدوجٍ، أولاً بمعنى أنها تشكّل منظومةً حيث جميع الأشياء الممكنة محتواةٌ دفعة واحدة: فإذا بدا لي الجبل شاهقاً ومستقيماً فإن الشجرة تبدو لي صغيرة ومائلةً. وثانياً، بمعنى أنها ليست خاصةً بي، فهي تأتيني من مكانٍ يبعد عني ولن أعجب عندما أجدها عند جميع الأشخاص الذين لهم تركيبٌ نفسانيٌّ ـ فيزيائيٌّ معيَّنٌ وتنظيمهم يشبه تنظيمي. هذا الذي يجعل، كما بيّنت ذلك النظريّة الشكليّة، بأن تكون هناك أشكالاً مميَّزة بالنسبة لي، وهي أيضاً أشكالٌ مميَّزةٌ بالنسبة للناس الآخرين وبإمكانها أن

تفسح المجال لإقامة علمٍ نفسانيٍّ وقوانين دقيقةٍ عن مجموع النقاط التالية:

☆☆☆

يُدرَكُ دائماً وكأنه «ستة أزواج من النقاط التي تبعد عن بعضها ملليمترين»، هذه الصورة تُدرَك دائماً وكأنها مكعب، وتلك الصورة الأخرى تُدْرَك وكأنها فسيفساءٌ مسطحةٌ[5]. فالأمور تجري وكأنه في ما دون حكمنا وحريّتنا، هناك من يربط هذا المعنىَ بتلك المجموعة المعيّنة. صحيح أن البنيات الإدراكيّة لا تفرض نفسها دائماً: فهناك بنياتٌ غامضةٌ، ولكنها تكشف لنا بشكلٍ أفضل وجود تقييم عفويٍّ فينا: لأنها صُوَرٌ فضفاضةٌ وتقترح دوريّاً دلالاتٍ مختلفةً. ولكن الوعي المحض يستطيع كلّ شيءٍ ما عدا تجاهل مقاصده والحريّة المطلقة لا تستطيع أن تختار نفسها متردّدة لأن هذا يجعلها مطلوبةً من جهاتٍ عدّةٍ، ولأن الممكنات تدين للحريّة فرضيّاً بكلّ ما فيها من قوة، فإن الوزن الذي تعطيه الحريّة لأحدى هذه الممكنات تنزعه من الممكنات الأخرى. إننا نستطيع أن نفكك شكلاً معيّناً بالنظر إليه من جهةٍ معاكسةٍ، ولكن الحريّة تستخدم النظر وتقويماته العفويّة. فبدون هذه التقويمات لا نملك العالم، أيّ ذلك المجموع من الأشياء الذي يبرز من اللاشكل ويعرض نفسه على جسدنا وكأنه قابلٌ «للمس» و«للأخذ» و«للاجتياز»، إننا قد لا نملك أبداً وعي توافقنا مع الأشياء وبلوغنا إياها حيث هي قائمةٌ في ما يتعدّى أنفسنا، إننا قد نعي فقط بأن نفكّر بدقةٍ بالأشياء الملازمة لمقاصدنا، وقد لا نكون في العالم مشركين أنفسنا في المشهد ومختلطين بالأشياء إذا جاز التعبير، إننا قد نملك فقط تصوراً لكونٍ معيّنٍ. صحيح إذن أنه لا توجد عوائق في ذاتها، ولكن الأنا التي تصفها بأنها عوائق ليست ذاتاً لا كونيّة، فهي تسبق نفسها إلى الأشياء لكي تعطيها صورتها كأشياء. هناك معنىً أصليٌّ للعالم الذي يتكوّن في التبادل معه لوجودنا المتجسد ويشكلّ الأرضية لكلّ دلالة Sinngebung تقريريّةٍ.

فهذا ليس صحيحاً فقط عن الوظيفة اللاشخصيّة والمجرّدة مثل «الإدراك الخارجيّ». يوجد شيءٌ ما متشابهٌ في كلّ التقويمات. لقد لاحظنا بعمقٍ أن الألم والتعب لا يمكن أبداً أن يُعتبرا كأسباب «تؤثّر» عل حريّتي، وأنه إذا شعرت بالألم أو بالتعب في لحظةٍ معيّنةٍ، فإنهما لا يأتيان من الخارج، فلهما دائماً معنىً ويعبّران عن موقفي تجاه العالم. فالألم يجعلني أخضع وأقول ما يجب أن أصمت عليه، والتعب يجعلني أقطع رحلتي، إننا نعرف جميعاً تلك اللحظة التي قرّرنا فيها أن لا نعود نتحمّل الألم أو التعب، واللذين يصبحان فيها فجأة غير محتَمَلَيْن فعلاً. إن التعب لا يوقف رفيقي لأنه يحب جسده رطباً ويحب حروق الطريق والشمس، ولأنه يجب أخيراً أن يشعر بأنه وسط الأشياء وأن يستقطب إشعاعاتها ويصبح نظراً بالنسبة لهذا النور ولمساً بالنسبة لهذ القشرة. إن تعبي يوقفني لأنني لا أحبّه ولأنني اخترت طريقة كوني في العالم بشكلٍ مختلفٍ، ولأنني مثلاً لا أسعى إلى أن أكون في الطبيعة، بل أسعى بالأحرى إلى أن أنال اعتراف الآخرين. أنا حرٌّ تجاه التعب بالقدْر ذاته الذي أكون فيه حرّاً تجاه كينونتي في العالم، وحرّاً في متابعة طريقي شريطة أن أغيّر هذا العالم[6]. ولكن هنا أيضاً علينا أن نعترف بنوعٍ من الترسُّب لحياتنا: فالموقف تجاه العالم هو بالنسبة لنا مميّزٌ عندما يكون مؤكّداً في الغالب. إذا كانت الحريّة لا تخضع لأيّ دافعٍ في مواجهتها، فإن كينونتي المعتادة تصبح مهتزّةً

في كلِّ لحظةٍ، والعقد التي عذَّبتها بلطفي خلال سنوات تبقى دائماً بلا قيمة، وبإمكان بادرة الحريّة أن تبددها بلحظةٍ بدون أيِّ مجهودٍ. ولكن بعد بناء حياتنا على عقدة الدونيّة (النقص) التي تُستعاد باستمرار خلال عشرين سنة، فهناك احتمالٌ قليلٌ أن نتغيّر. إننا نرى جيداً ما يمكن للعقلانيّة البدائيّة أن تقوله ضد هذا المفهوم اللقيط. لا توجد درجات في الممكن، إما الفعل الحرّ ليس موجوداً وإما أنه لا يزال موجوداً، وعندها تكون الحريّة كاملةً. فالاحتمال على وجه الإجمال لا يعني شيئاً. فهذا المفهوم ينتمي الى الفكر الاحصائي، الذي لا يعتبر فكراً لأنه لا يتعلق بأي شيء خاصٍ موجود في الفعل وبأية لحظة من الزمن وبأي حدث ملموس. «هناك احتمال قليل لأن يتخلّى زيدٌ عن كتابة الكتب السيئة»، هذا لا يعني شيئاً لأن زيداً يستطيع في كلِّ لحظةٍ أن يتّخذ قراراً بالتوقف عن الكتابة. فالمحتمل هو في كلِّ مكانٍ وليس في أيِّ مكانٍ، إنه وهمٌ محقَّقٌ، والمحتمل ليس له وجود إلاّ نفسانياً، وهو ليس جزءاً مكوِّناً من العالم. مع أننا قد التقينا به منذ قليل في العالم المُدْرَك، فالجبل مُدْرَك فهو كبيرٌ أم صغيرٌ باعتبار أنه يتموضع في حقل أفعالي المُضمرة وبالنسبة لمستوى «ليس هو فقط مستوى حياتي الفرديّة، بل هو مستوى «أي إنسان». إن العموميّة والاحتماليّة ليست أوهاماً، بل ظواهر، وعلينا إذن أن نجد للفكر الإحصائيّ ركيزةً ظواهريّة. فهي تنتمي بالضرورة إلى كائنٍ مُثْبَتٍ ومتموضعٍ وموظفٍ في العالم. «هناك احتمالٌ قليلٌ» أن أهدم على الفور عقدة دونيّة سايرتها خلال عشرين سنة. هذا يعني بأنني ملتزم بالدونية وبأنني اخترت لي فيها مقراً وبأن هذا الماضي، إن لم يكن حتميّةً، فهو على الأقلّ له وزنٌ خاصٌ، وهو ليس مجموعةً من الأحداث هناك بعيداً عني، وإنما هو جو حاضري. فالتعاقب العقلانيّ التالي: إما يكون الفعل الحرّ ممكناً، أولا يكون ـ والحدث إما يأتي مني، وإمّا يُفرض عليَّ من الخارج ولا يطبَّق على علاقاتنا مع العالم ومع ماضينا. فحريّتنا لا تهدم وضعيّتنا بل تنشبك عليها: فوضعيّتنا، طالما نحن نعيش، هي مفتوحةٌ، وهذا ما يفترض بأنها تستدعي أنماطاً مميّزة من الحلول وبأنها من ذاتها غير قادرةٍ على إيجاد أيِّ نمط من هذه الأنماط.

إننا نصل إلى النتيجة نفسها إذا أخذنا بالاعتبار علاقاتنا مع التاريخ. إذا أخذت نفسي في تكتُّفي المطلق وكما يعطيني التفكير لنفسي، فأنا سيلٌ خفيٌّ وسابقٌ للإنسانيّة، لم أكتسب صفةً بعدُ، على سبيل المثال صفة «العامل» أو «البرجوازي». إذا فكّرت فيما بعد بنفسي كإنسان بين الناس كبرجوازي بين البرجوازيين، فإن هذا كما يبدو لا يمكن أن يكون إلاّ نظرة ثانيةً عن نفسي، فأنا لست أبداً في مركزي عاملاً أو برجوازياً، أنا وعيٌ يقوِّم ذاته بحريّةٍ كوعيٍ برجوازيٍّ أو وعي بروليتاريٍّ. وبالتالي إن وضعي الموضوعيّ في دورة الإنتاج لا يكفي أبداً لإحداث يقظة الوعي الطبقيّ. لقد كان هناك مستَغَلّون قبل بكثير من أن يصبح هناك ثوريون. فالحركة العماليّة لا تتقدّم دائماً في فترة الأزمة الاقتصادية. والانتفاضة ليست نتاج الظروف الموضوعيّة، بل بالعكس إن القرار الذي يتّخذه العامل بأن يريد الثورة هو الذي يجعل منه بروليتارياً. إن تقويم الحاضر يجري بواسطة المشروع الحرّ للمستقبل. من هنا يمكن الاستنتاج بأن التاريخ ليس له من ذاته معنىً، فهو يملك المعنى الذي نعطيه إياه بإرادتنا. ـ إلاّ أننا هنا أيضاً نقع مجدّداً في طريقة «هذا الذي بدونه»: إننا نعارض الفكر الموضوعيّ الذي

يدخل الذات في شبكة الحتميّة، بالتفكير المثالي الذي يركّز الحتميّة على النشاط المكوِّن للذات. ولكننا سبق ورأينا بأن الفكر الموضوعيّ والتحليل التأمليّ هما وجهان للخطأ نفسه وطريقتان لتجاهل الظواهر. إن الفكر الموضوعيّ يستنتج الوعي الطبقيّ من الظرف الموضوعيّ للبروليتاريا. والتفكير المثاليّ يحوِّل الوضعيّة البروليتاريّة إلى وعي البروليتاري لهذه الوضعيّة. فالفكر الأول يستخرج الوعي الطبقيّ من الطبقة المعرّفة بخصائص موضوعيّة، والفكر الثاني هو بالعكس يحوِّل «كائن العامل» إلى وعي كينونة العامل. فنحن في الحالتين في المجرَّد لأننا نبقى في تناوب الشيء في ذاته والشيء لذاته. فإذا استعدنا السؤال مع الاهتمام باكتشاف، ليس أسباب يقظة الوعي، لأنه لا يوجد سببٌ يستطيع أن يؤثّر من الخارج على الوعي ـ وليس شروط إمكانه، لأنه تَعْوِزَنا الشروط التي تجعله فعليّاً ـ، بل الوعي الطبقي ذاته، إذا مارسنا أخيراً طريقةً وجوديّةً حقاً، ماذا نجد؟ فأنا لا أعي بأن أكون عاملاً أو برجوازياً لأنني في الواقع أبيع عملي، أو لأنني في الواقع متضامنٌ مع الجهاز الرأسمالي. وأكثر من ذلك لا أصبح عاملاً أو برجوازياً في اليوم الذي أقرّر فيه أن أرى التاريخ من منظور صراع الطبقات: ولكنني «أوجد عاملاً» أو «أوجد برجوازياً» أولاً، وهذا النمط من الاتصال مع العالم ومع المجتمع هو الذي يحرّك معاً مشاريعي الثوريّة أو المحافظة وأحكامي البارزة: «أنا عامل» أو «أنا برجوازي»، دون أن نستطيع استنتاج المشاريع من الأحكام، ولا استنتاج الأحكام من المشاريع. وليس الاقتصاد أو المجتمع المعتبران كمنظومةٍ من القوى اللاشخصيّة هما اللذان يُصِفَانني بالبروليتاري، بل المجتمع أو الاقتصاد كما أحملهما في ذاتي وكما أعيشهما ـ وليس في ذلك عمليّةٌ فكريّةٌ بلا سببٍ أنها طريقة وجودي في العالم في هذا الإطار المؤسسي. إنني أملك أسلوباً معيّناً للحياة، فأنا تحت رحمة البطالة والرخاء، لا أستطيع أن أتصرف بحياتي، فأنا أقبض أجري أسبوعيّاً، ولا أراقب لا شروط عملي ولا منتوجاته، وبالتالي أشعر وكأنني غريبٌ في مصنعي، في أمتي وفي حياتي، لقد اعتدت أن أتعامل مع واقعٍ لا أحترمه ولكن يجب مداراته. إما: أنني أعمل كَمُيَاوِم، ليس لي مزرعةٌ خاصةٌ بي ولا حتى أدوات عمل، أتنقل من مزرعةٍ إلى مزرعةٍ فأُؤجّر نفسيَ في موسم الحصاد، وأشعر فوقي بقوةٍ بلا اسم تجعل مني بدوياً رحّلاً حتى عندما أريد أن أثبت. وإما أخيراً: أكون مسؤولاً عن مزرعةٍ لم يمدّ المالك إليها الكهرباء، بالرغم من أن التيار يمرّ على مسافةٍ تقلّ عن المئتي متر. ليس لي تحت تصرفي أنا وعائلتي سوى غرفةٍ واحدةٍ قابلةٍ للسكن، بالرغم من أنه كان من السهل إعداد غرفٍ أخرى في المنزل. إن رفاقي في المصنع أو في الحصاد والمزارعين الآخرين يقومون بالعمل نفسه الذي أقوم به في شروطٍ مماثلةٍ، فنحن نتعايش مع الوضعيّة نفسها، ونشعر بأننا متشابهون، ليس بمقارنةٍ معيّنةٍ وكأن كلَّ واحدٍ كان يعيش أولاً في ذاته، وإنما انطلاقاً من مهماتنا وحركاتنا. هذه الوضعيات لا تفترض أيَّ تقديرٍ واضح وإذا كان هناك تقديرٌ خفيٌّ، فإنه اندفاع الحرية بلا مشروعٍ ضد العوائق المجهولة، لا نستطيع في أيّة حالٍ من الأحوال التكلّم عن خيارٍ معين، في الحالات الثلاث يكفي أن أكون مولوداً وأن أوجد لكي أشعر بأن حياتي صعبةٌ ومضغوطةٌ، فهذا لا أختاره. ولكن الأشياء يمكن أن تبقى هنا دون أن أنتقل إلى الوعي الطبقيّ، دون أن أفهم نفسي كبروليتاريّ وأصبح ثوريّاً. كيف يتمّ المرور إذن؟ يعلم العامل بأن عمالاً آخرين في مهنٍ

أخرى حصلوا بعد إضرابٍ، على زيادةٍ للأجور، ويلاحظ بعد ذلك أن الأجور قد رفعت في مصنعه بالذات. فالواقع الذي كان يتعامل معه يبدأ يتوضح. فالمياوم الذي لم يرَ عمالاً غالباً وهو لا يشبههم أبداً ولا يحبهم، يرى أن سعر الحاجيات المصنوعة وكلفة الحياة تزداد بحيث لا يعود هناك إمكانٌ للاستمرار في العيش. من المحتمل أنه في هذه اللحظة يضع الحقّ على عمال المدن، وعندها لا يولد الوعي الطبقيّ. وإذاث ولد، فليس لأن المياوم قد قرّر أن يكون ثوريّاً وأنه بالتالي قوّم وضعه الفعليّ، بل لأنه أدرك بشكلٍ ملموسٍ التوافق بين حياته وحياة العمال وأدرك وحدة المصير بينه وبين العمال. والمزارع الصغير الذي لا يختلط بالمياومين ولا بالعمال في المدن لأنه ينفصل عنهم بعالم من العادات وأحكام القيمة، هذا المزارع يشعر مع ذلك بأنه من جانب المياومين عندما يدفع له أجرٌ غير كافٍ، ويشعر أيضاً بأنه متضامنٌ مع عمال المدينة عندما يعلم بأن مالك المزرعة [illegible] فالمجال الاجتماعي يبدأ بالتمحور، ونشهد ظهور فئة من المستَغَلين. مع كلّ اندفاع يأتي من نقطةٍ معيَّنةٍ من الأفق الاجتماعي يتوضح التجمع في ما يتعدى الإيديولوجيات والمهن المختلفة. وتتحقّق الطبقة ونقول عن وضعيّةٍ معيَّنةٍ بأنها ثورية عندما يُعاش الترابط الموجود موضوعيّاً بين شرائح البروليتاريا (أي عندما يتعرّف على هذا الترابط في نهاية المطاف بين هذه الشرائح مراقب مطلق) في إدراك العائق المشترك لوجود كلّ واحدٍ. ليس ضرورياً أبداً في أيّة لحظةٍ أن يبرز تصوّرٌ معيَّنٌ للثورة. مثلاً من المشكك به أن يكون الفلاحون الروس عام 1917 قد اقترحوا صراحةً الثورة وتغيير الملكية. فالثورة تولد أول بأول من تسلسل الأهداف القريبة نحو الأهداف الأقلّ قرباً. ليس ضرورياً أن يفكّر كلُّ بروليتاريّ وكأنه بروليتاريّ بالمعنى الذي يعطيه المنظِّر الماركسيّ لهذه الكلمة. يكفي بأن يشعر المياوم أو المزارع بأنهما يسيران نحو مفترقٍ معين حيث تصل أيضاً الطريق التي يسلكها عمال المدينة. الجميع يصلون إلى الثورة التي كان بإمكانها أن تخيفهم لو أنها وُصِفت لهم لكي يتصوّروها. بإمكاننا القول على أبعد تقدير بأن الثورة هي في منتهى مسيراتهم وفي مشاريعهم على الشكل التالي: «يجب أن تتغيّر الأمور»، وهو ما يشعر به كل واحدٍ بشكلٍ ملموسٍ في مصاعبه الخاصة وفي أعماق أحكامه المسبقة الخاصة. فلا الواقع ولا الفعل الحرّ الذي يهدمه يجري تصورهما، فهما يُعاشان في الغموض. هذا لا يعني بأن العمال والفلاحين يصنعون الثورة بدون علم منهم وأنه توجد هنا «قوىً أوّليّة وعمياء يستخدمها بعض المحرّضين الواعين بمهارة. هذه الصورة هي التي يرى بها قائد الشرطة التاريخ. ولكن مثل هذه الرؤيات تجعله بلا مصدر أمام وضعيّةٍ ثوريّةٍ حقيقيّةٍ، حيث تُفهم شعارات المحرِّضين المزعومين مباشرة وكأنها في انسجام مسبقٍ، وتجد مؤيدين لها في كلِّ مكانٍ لأنها تبلور ما هو كامنٌ في حياة جميع المنتجين. فالحَركة الثوريّة، مثل عمل الفنان، هي قصدٌ يخلق أدواته ووسائله التعبيريّة بنفسه. فالمشروع الثوريّ ليس نتيجة حكم متداولٍ ولا وضع هدفٍ بشكلٍ بارز. فهو على هذا النحو عند الداعية لأن هذا الأخير قد أُعدّ من قبل المثقف أو عند المثقف، ولأنه يضبط حياته وفق الأفكار. ولكن هذا المشروع يبقى دائماً القرار المجرّد لمفكرٍ معيَّنٍ ولا يصبح حقيقةً تاريخيّةً إلاّ إذا تهيّأ في العلاقات بين الناس وفي علاقات الإنسان بمهنته. صحيح إذن بأنني أتعرّف على نفسي كعاملٍ أو كبرجوازيٍّ يوم

أتموضع بالنسبة لثورةٍ ممكنةٍ وهذا الموضع الذي أتخذه لا ينتج بسببيّةٍ آليّةٍ من حالتي المدنيّة كعاملٍ أو كبرجوازيّ (جميع الطبقات تحتوي على خونة) ولكنه ليس أيضاً تقويماً مجانيّاً ومفاجئاً وبلا دافع، فهو يتحضّر بواسطة عمليّةٍ جزئيّةٍ وينضج في التعايش قبل أن ينفجر في أقوالٍ وينتسب إلى أهداف موضوعيّةٍ. إننا على حقٍّ عندما نلاحظ بأن التعاسة الكبرى ليست هي التي تصنع الثوريين الأكثر وعياً، ولكن ننسى أن نتساءل لماذا تؤدّي عودة الرخاء غالباً إلى تصلّب الجماهير. لأن تخفيف ضغوطات الحياة يجعل من الممكن بروزبنيةٍ جديدةٍ للفضاء الاجتماعي: فالآفاق لا تعود محدودة بالانشغالات المباشرة، هناك فراغٌ ومكانٌ لمشروعٍ حيويٍّ جديدٍ. فالواقع لايدل إذن بأن العامل يُصبح ثورياً من تلقاء نفسه، بل بالعكس يصبح ثورياً على أرضيّةٍ معيّنةٍ من التعايش. فخطأ النظريّة التي نناقشها هو على وجه الإجمال في أنها لا تأخذ بالاعتبار إلاّ المشاريع الفكريّة، بدل أن تُدخل في الحساب المشروع الوجوديّ الذي هو محورة الحياة نحو هدفٍ محدَّدٍ ـ لا محدَّدٍ لا تملك له أيّ تصوّرٍ وهي لا تتعرَّف عليه إلاّ عندما تصل إليه. إننا نقود القصديّة إلى الحالة الخاصة للأفعال المموضعة، ونجعل من الوضع البروليتاري موضوعاً للفكر ولا يصعب علينا أن نبرهن، وفق الطريقة الثابتة للمثالية، بأن هذا الوضع البروليتاريّ، شأن كلّ موضوعٍ فكريٍّ، لا يستمرّ إلاّ في الأمام وبواسطة الوعي الذي يكوِّنه كموضوعٍ. فالمثاليّة (مثل الفكر الموضوعيّ) تمرّ بجانب القصديّة الحقيقيّة التي هي موجودةٌ في موضوعها، بدل أن تطرحه. فالمثاليّة تتجاهل صيغة السؤال والأمر والقرار والانتظار وعدم التحديد الإيجابيّ لأنماط الوعي هذه، فهي لا تعرف سوى الوعي الدلاليّ في الحاضر أو في المستقبل، من أجل ذلك لا تنجح في فهم الطبقة. لأن الطبقة ليست «ملاحظة» ولا مرسومةٍ، فهي مُعاشةٌ على سبيل الحضور الضاغط وعلى سبيل الإمكان واللغز والأسطورة، مثل واقع الجهاز الرأسماليّ ومثل الثورة قبل أن تكون فكرة. إن جعل الوعي الطبقيّ نتيجة لقرارٍ معيَّنٍ ولخيارٍ معيَّنٍ، يعني أن المشكلات قد حُلَّت عندما طُرِحت، وأن كلّ سؤالٍ يحوي مسبقاً الجواب الذي ينتظره، ويعني إجمالاً العودة إلى التلازم والتخلّي عن فهم التاريخ. في الحقيقة، إن المشروع الفكريّ وطرح الأهداف ليسا إلاّ إنهاءً للمشروع الوجوديّ. فأنا الذي أعطي معنىً ومستقبلاً لحياتي، ولكن هذا لا يعني بأن هذا المعنى وهذا المستقبل قد جرى تصوّرهما، فهما يتدفّقان من حاضري ومن ماضيَّ وخصوصاً من نمط تعايشي الحاضر والماضي. حتى عند المثقف الذي يصبح ثورياً لا يولد القرار من العدم، فهو قد يلي عزلةً طويلة: فالمثقف يبحث عن عقيدة تتطلّب منه الكثير وتشفيه من الذاتيّة، وهو قد يلجأ أحياناً إلى الوضوح الذي يوفره التفسير الماركسيّ للتاريخ، فهو عندئذٍ يضع المعرفة في مركز حياته وهذا بالذات لا يُفهم إلاّ تبعاً لماضيه ولطفولته. حتى القرار بأن يصبح ثورياً بلا دافعٍ وبمحض فعلٍ حرٍّ قد يعبِّر أيضاً عن طريقةٍ معيّنةٍ للوجود في العالم الطبيعيّ والاجتماعيّ، وهي طريقةٌ يختصّ بها المثقف. فهو لا «يلتحق بالطبقة العاملة» إلاّ انطلاقاً من وضعيّته كمثقفٍ (من أجل ذلك تبقى الإيمانيّة عنده مشبوهةً). أما عند العامل فإن القرار يتهيّأ في الحياة. هنا لا يتطابق أفق الحياة الخاصة والأهداف الثورية لصالح سوء تفاهم معيَّنٍ: فالثورة بالنسبة للعامل هي إمكانيّةٌ أكثر مباشرة وأكثر قرباً مما هي بالنسبة للمثقف، لأنه في حياته يصطدم بالجهاز

الاقتصادي. لذلك من الناحية الاحصائيّة نجد عمالاً أكثر من البرجوازيين في الحزب الثوري. بالطبع إن الدافع لا يلغي الحرية. إن الأحزاب العماليّة الأكثر جذريّة تحوي الكثير من المثقفين بين قادتها، ومن المحتمل أن يكون شخصٌ مثل لينين قد تماهى بالثورة وانتهى إلى التعالي عن التمييز بين المثقف والعامل. ولكن هذه هي الفضائل الخاصة بالعمل وبالالتزام، في البداية لست فرداً يتعدّى الطبقات، فأنا متموضعٌ اجتماعياً، وحريّتي إذا كانت لها القدرة على إلزامي في موضعٍ آخر، فإنها ليست لها القدرة على جعلي في هذه اللحظة ما أقرر أن أكون. وهكذا أن يكون المرء برجوازياً أو عاملاً ليس فقط وعي هذه الكينونة، إنه تقويم الذات كعاملٍ أو كبرجوازيٍّ بواسطة مشروعٍ ضمنيٍّ ووجوديٍّ يختلط بطريقتنا في ضبط العالم وفي التعايش مع الآخرين. إن قراري يستعيد المعنى الفوريّ لحياتي التي تستطيع تأكيده أو نقضه، ولكن لا تستطيع إلغاءه. فالمثاليّة والفكر الموضوعيّ يفوتهما أيضاً الوعي الطبقيّ، الأولى لأنها تستنتج الوجود الفعليّ من الوعي، والثاني لأنه يستخلص الوعي من الوجود القائم، والاثنان لأنهما يتجاهلان علاقة الدافع.

قد يأتي الردّ من المثاليّة بأنني لست بالنسبة لذاتي مشروعاً خاصاً. بل إنني وعيٌ محضٌ وصفتا البرجوازي والعامل ليستا ملكي طالما أنني أضع نفسي بين الآخرين وأرى نفسي بأعينهم من الخارج وكأنني «آخر». قد تكون تلك مقولات لجهة الشيء للآخر وليس لجهة الشيء لذاته. ولكن إذا كان هناك نوعان من المقولات فكيف أستطيع أن أمتلك تجربة الآخر أيّ تجربة أنا آخر؟ فهي تفترض بأن صفتي كآخرٍ «ممكن قد بدأت مسبقاً في رؤيتي لذاتي، وفي رؤيتي للآخر توجد صفته كأنا. وسيُرَد عليّ أيضاً بأن الآخر يُعطى لي كواقعٍ وليس كإمكانٍ لكينونتي الخاصة. ماذا نعني بذلك؟ هل نعني به بأنني لن أملك تجربة الناس الآخرين إذا لم يوجد منهم على سطح الأرض؟ إن هذه القضيّة بديهيّة، ولكنها لا تحلّ مشكلتنا لأننا، كما كان يقول كانط لا نستطيع الانتقال من «كلّ معرفةٍ تبدأ مع التجربة» إلى «كلّ معرفةٍ تأتي من التجربة». إذا كان يجب أن يكون الناس الآخرون الذين يوجودن تجريبيّاً بالنسبة لي، أناساً آخرين، عليّ أن أملك ما من شأنه يجعلني أتعرّف عليهم، يجب إذن أن تكون بنيات الشيء للآخر مسبقاً أبعاد الشيء لذاته. على كلّ حال من المستحيل أن نشتقّ من الشيء للآخر كلّ التخصيصات التي نتكلم عنها. فالآخر ليس بالضرورة وليس أبداً بالكامل موضوعاً بالنسبة لي، ففي التعاطف مثلاً أستطيع إدراك الآخر كوجودٍ عارٍ وحرّيةٍ بالقدْر الذي أكون فيه أنا بالذات. فالآخر – الموضوع ليس إلاّ شكلاً غير صادقٍ للآخر، شأن الذاتيّة المطلقة ليست إلاّ مفهوماً مجرّداً لذاتي. عليّ إذن في التفكير الأكثر جذرية أن ألتقط حول فرديّتي المطلقة ما يشبه حالة العموميّة أو جو «الاجتماعية». هذا ضروري إذا كان في ما يلي يجب أن تتمكّن كلمتا «برجوازيّ» «وإنسان» من اتّخاذ معنىً بالنسبة لي. يجب أن ألتقط نفسي على الفور وكأنني خارجٌ عن ذاتي وكأن وجودي الفريد ينشر من حوله إذا جاز التعبير وجوداً له صفةٌ معيّنةٌ. يجب أن تكون الأشياء لذاتها ـ أنا بالنسبة لذاتي والآخر بالنسبة لذاته ـ معزولةً على عمقٍ من الأشياء للآخرين ـ أنا بالنسبة للآخر والآخر بالنسبة لي. يجب أن يكون لِحياتي معنىً لا أكوِّنه، يجب أن يكون هناك بالتالي ذاتيّةٌ متبادلةٌ، وأن يكون كلّ واحدٍ منا مُغْفَلاً بمعنى الفردية المطلقة

ومغفلاً بمعنى العموميّة المطلقة. إن كينونتنا في العالم هي التي تحمل بشكلٍ ملموسٍ هذا الإغفال المزدوج.

في هذه الحالة يمكن أن تكون هناك وضعيّات معيّنة، واتجاهٌ للتاريخ وحقيقةٌ تاريخيةٌ، وهي ثلاثة أشكال لقول الشيء نفسه. إذا جعلت من نفسي عاملاً أو برجوازياً بمبادرةٍ مطلقةٍ، وإذا لم يكن هناك أيُّ شيء يستدعي الحرية، فإن التاريخ قد لا يحوي أية بنية ولا نرى فيه أي حدث يمرّ، كلُّ شيءٍ قد يخرج من أيّ شيء. فالإمبراطورية البريطانية قد لا توجد كشكلٍ تارخيٍّ ثابتٍ نسبيّاً يمكن أن نعطيه إسماً ونتعرَّف على بعض خصائصه المحتملة. وقد لا يكون هناك في تاريخ الحركة الاجتماعية وضعيات ثورية أو فترات انحطاط. فالثورة الاجتماعية قد تكون في كل لحظة ممكنة، وقد يكون بإمكاننا عقلياً الانتظار من مستَبّدٍ معين أن ينقلب إلى فوضوي. فالتاريخ قد لا يسير أبداً على غير هدىً، وحتى إذا أخذنا فترةً قصيرةً من الزمن. فإننا قد لا نستطيع أبداً القول بأن الأحداث قد تؤدّي إلى نتيجةٍ معيّنةٍ. فرجل الدولة قد يكون دائماً مغامراً، أيّ أنه قد يصادر لصالحه الأحداث فيعطها معنىً لم تكن تحويه. ولكن إذا كان صحيحاً بأن التاريخ لا يستطيع إتمام أيِّ شيءٍ بدون وعي يستعيده، وهو من هذه الزاوية يقرّر بشأن التاريخ، وإذا كان هذا الأخير لا يستطيع أبداً أن ينفصل عنا، وكأنه قوة خارجيّةٌ تستخدمنا لأهدافها، تماماً لأنه دائماً تاريخ مُعاش، فإننا لا نستطيع أن نرفض له معنىً ولو كان على الأقل معنىً جزئياً. هناك شيءٌ ما يتهيَّأ قد يُجْهِض، ولكنه حتى الآن يرضي إيحاءات الحاضر. ففي فرنسا عام 1799، لا شيء يمنع سلطة عسكرية «فوق الطبقات» تظهر في سياق المدّ الثوري وأن يصبح هنا دور الدكتاتور العسكري «دوراً يجب أن يُلعَب». إنه مشروع بونابرت الذي عرفناه لأنه تحقّق وجعلنا نحكم عليه على هذا النحو. ولكن قبل بونابرت باشر بهذا المشروع دومورييز Dumouriez وكوستين Custine وغيرهم وعلينا أن نأخذ في الحساب هذا الالتقاء. فما ندعوه بمعنى الأحداث ليس فكرةً تنتجها ولا النتيجة الطارئة لتجمُّعِها. إنه المشروع الملوس لمستقبلٍ يتبلور في التعايش الاجتماعي وفي صيغة النحن (المجهول) قبل أيّ قرارٍ شخصيٍّ، إن الثورة عند نقطة تاريخها حيث حصلت دينامية الطبقات عام 1799، لم يكن بالإمكان الاستمرار فيها ولا إلغائها، مع جميع التحفظات في ما يتعلّق بحريّة الأفراد، فإن كلّ واحدٍ منهم كان يتّجه إلى الارتكاز على ما هو قائم ومكتسبٍ من خلال هذا الوجود الوظيفي والمعَمم الذي يجعل منه فاعلاً تاريخيّاً. فالمطروح عليهم في تلك اللحظة كان إما استعادة طرق الحكومة الثوريّة، وإما العودة إلى الحالة الاجتماعية للعام 1789، حيث كان يمكن أن يكون ذلك خطأ تاريخيٌّ، ليس لأنه توجد حقيقةٌ للتاريخ مستقلّةٌ عن مشاريعنا وتقديراتنا الحرّة على الدوام، وانما لأن هناك دلالةً وسيطةً وإحصائيّةً لهذه المشاريع. فهذا يعني بأننا نعطي للتاريخ معناه، ولكن ليس بدون أن يقترح هو علينا ذلك. فالدلالة Sinn - gebung ليست فقط نابذةً ولذلك فإن فاعل التاريخ ليس الفرد. هناك تبادل بين الوجود المعمّم والوجود الفرديّ، فكلٌّ واحدٍ يتلقى ويعطي. هناك لحظةٌ يستعيد فيها الفرد المعنى الذي كان يرتسم في «النحن المجهول» والذي لم يكن سوى ممكنٍ متقلّبٍ ومحدَّدٍ من قِبَل احتمال التاريخ. وقد يجري عندئذٍ، لكونه ملتقطاً في التاريخ، فإن هذا الفرد يقوده لفترةٍ معيّنةٍ على الأقلّ لما يتعدّى بأنه يبدو

وكأنه معناه، وهو يلزمه في جدليّةٍ جديدةٍ، كما فعل بونابرت عندما حوّل نفسه من قنصل إلى إمبراطور وغازٍ: إننا لا نؤكد بأن التاريخ من أوله إلى آخره ليس له سوى معنىً واحد واتجاهٍ واحدٍ، فهو ليس مختلفاً عن الحياة الفرديّة. إننا نريد القول بأن الحريّة لا تغيِّره إلاّ باستعادة المعنى الذي كانت تقدِّمه في اللحظة المعيّنة وفي نوعٍ من الانزلاق. بالنسبة لقضية الحاضر هذه، فإننا نستطيع تمييز المغامر عن رجل الدولة والدجّل التاريخي والحقيقة في عصرٍ معيّنٍ، وبالتالي نستطيع أخذ الماضي بالاعتبار، فهذه القضيّة إذا لم تحصل أبداً على الموضوعيّة المطلقة، فإنها لن يكون لها الحقّ أبداً في أن تكون اعتباطيّة.

إننا نتعرّف إذن، حول مبادراتنا وحول هذا المشروع الفرديّ الصرف الذي هو نحن على منطقةٍ من الوجود المعمَّم ومن المشاريع القائمة والدلالات التي تتجرجر بيننا وبين الأشياء والتي تصفنا كبشرٍ، كبرجوازيين أو كعمال. إن العموميّة تتدخل مسبقاً، وحضورنا لذاتنا تتوسطه العموميّة، فنحن لا نعود نشكّل وعياً محضاً، ما أن يتوقف التجمع الطبيعيّ أو الاجتماعي بأن يكون هذا الشيء المعيّن بلا صيغةٍ ويتبلور في وضعيّةٍ معيَّنةٍ، وما أن يأخذ معنىً، أيّ على وجه الإجمال ما أن نوجد. كلُّ شيءٍ يظهر لنا من خلال وسيطٍ يلوِّنه بصفته الأساسيّة، فهذه القطعة الخشبيّة ليست تجميعاً من الألوان والمعطيات اللمسيّة، ولا حتى شكلها الكلّي، ولكنها تنبثق من هذا التجميع وكأنها جوهر خشبيٌّ، فهذه «المعطيات المحسوسة» تبدِّل موضعةً معيَّنة أو تعبّر عن أسلوبٍ معيَّنٍ الذي هو الخشب بالذات والذي يُنشيء حول هذه القطعة الخشبيّ ومن الإدراك الذي أبديه لها، ينشيء أفقاً من المعاني. فالعالم الطبيعيّ، كما رأينا ذلك، ليس أكثر من مكانٍ لجميع الموضوعات ولجميع الأساليب الممكنة. فهو بلا شك فردٌ لا مثيل له وهو معنىً. ونتيجة لذلك فإن عموميّة وفردانيّة الذات، والذاتيّة الموصوفة والذاتيّة المحضة، وخفاء المجهول وخفاء الوعي ليستا نظريتين للذات على الفلسفة أن تختار بينهما، بل هما لحظتان في بنيةٍ واحدةٍ هي الذات الملموسة. لنأخذ مثلاً الشعور. إنني أضيع في هذا الأحمر الذي هو أمامي، دون أن أصفه بأيّ شيءٍ، يبدو أن هذه التجربة تجعلني أجري اتصالاً مع ذات سابقةٍ للإنسانية. من هو الذي يدرك هذا الأحمر؟ ليس شخصاً نستطيع تسميته ونستطيع تصنيفه مع ذواتٍ أخرى مُدْرِكةٍ. لأنه بين هذه التجربة التي أمتلكها عن الأحمر وتلك التي يكلّمني عنها الآخرون، لا يمكن إجراء أيّة مجابهةٍ مباشرةٍ. أنا هنا في وجهة نظري الخاصة، وبما أن كلَّ تجربةٍ، باعتبارها انطباعيّةً، هي تجربتي الخاصة بي بشكلٍ دقيقٍ، يبدو أن الذات الوحيد الذي لا مثيل له يحتوي جميع التجارب. إنني أكوِّن فكرةً، أفكّر مثلاً بإله سبينوزا، فهذه الفكرة كما أعيشها هي منظرٌ معيَّنٌ لا يستطيع أيّ شخصٍ الوصول إليه أبداً، حتى ولو نجحت في إجراء نقاشٍ مع أحد الأصدقاء حول مسألة الله عند سبينوزا. مع أن فردانيّة هذه التجارب بالذات ليست محضةً. لأن كثافة هذا الأحمر وخصوصيّته، والقدرة التي يملكها من أجل اكتفائي والوصول إلي، تأتي مما يطلبه ويحصل عليه نظري في ارتعاشٍ معيَّنٍ، وهي تفترض بأن أكون معتاداً على عالم الألوان الذي هو نوعٌ خاصٌّ منه. فالأحمر الملموس ينفصل إذن على عمقٍ من العموميّة ومن أجل ذلك حتى بدون المرور إلى وجهة نظر الآخر، فإنني ألتقط نفسي في الإدراك كذاتٍ مُدْرِكة، وليس كوعيٍ لا مثيل له. إنني أشعر حول إدراكي

للأحمر بكلّ المناطق من كينونتي التي لا يبلغها هذا الإدراك، كما أشعر بهذه المنطقة المخصصة للألوان، وهي «الرؤية» التي من خلالها يبلغني الإدراك. كذلك إن فكرتي عن إله سبينوزا ليست إلاّ مظهرياً تجربةً فريدةً من نوعها: فهي تكثّف عالم ثقافيٍّ معيَّنٍ، هو فلسفة سبينوزا، أو أسلوبٌ فلسفيٌّ معيَّنٌ أتعرَّف فيه رأساً على فكرةٍ خاصةٍ بسبينوزا. ليس علينا إذن أن نتساءل لماذا تدرك الذات المفكّرة أو الوعي نفسها بأنها إنسانٌ أو بأنها ذات متجسّدةٌ أو بأنها ذاتٌ تاريخيّةٌ، وعلينا ألاّ نعالج هذا الإدراك وكأنه عمليّةٌ ثانويّةٌ تجريها الذات انطلاقاً من وجودها المطلق: فالسيل المطلق يمرّ من أمام نظرها الخاص وكأنها «وعيٌ» أو إنسانٌ أو ذاتٌ متجسّدةٌ، لأنها حقلُ حضورٍ ـ حضورٍ للذات للآخر وللعالم ـ وهذا الحضور يقذفها إلى العالم الطبيعيّ والثقافيّ بحيث تُفهم انطلاقاً منه. علينا ألاّ نتصوّرها وكأنها صلةٌ مطلقةٌ مع الذات، وكأنها كثافةٌ مطلقةٌ دون أيِّ عطبٍ داخليٍّ، بل بالعكس وكأنها كائنٌ يستمرّ في وجوده في الخارج. إذا كانت الذات تجعل من نفسها ومن طرق كينونتها خياراً مستمرّاً ودائم الفرادة، فإننا نستطيع أن نتساءل لماذا تنعقد تجربتها مع نفسها وتقدم لها مواضيع وحقبات تاريخيّة محدّدة، لماذا نملك مفهوماً عاماً عن الزمن صالحاً عبر جميع الأزمان، ولماذا أخيراً تنعقد تجربة كلِّ واحدٍ مع تجربة الآخرين. ولكن السؤال نفسه يجب أن نضعه موضوع الشك: لأن ما هو معطىً ليس جزءاً من الزمن، ثم جزءاً آخر، وسيلاً فردياً، ثم سيلاً آخر، بل إنه استعادةُ كلِّ ذاتيّةٍ بواسطة نفسها والذاتيّات كلٌّ واحدةٍ بواسطة الأخرى وفي عموميّةٍ ذاتيّةٍ أخرى، وتماسك الحياة بين الذاتيّات وتماسك العالم. فالحاضر يقوم بالوساطة بين الشيء لذاته والشيء للآخر، بين الفردانيّة والعموميّة. فالتفكير الحقيقيّ يعطيني لنفسي ليس كذاتيّةٍ معطّلةٍ وصعبة البلوغ، بل كمماثلةٍ لحضوري للعالم وللآخر كما أحقّقها الآن: أنا كُلُّ ما أرى، أنا حقلٌ بين الذاتيّات، ليس بالرغم من جسدي ومن وضعيّتي التاريخيّة، بل بالعكس باعتباري هذا الجسد وهذه الوضعيّة وكلُّ ما عدا ذلك من خلالهما.

ماذا تصبح إذن من هذه الزاوية، الحرية التي بدأنا بالكلام عنها؟ لم أعد أخشى أن أكون عدماً وأن أختار نفسي باستمرار انطلاقاً من لا شيء. فإذا كان العدم يظهر في العالم بواسطة الذاتيّة، فإننا نستطيع أيضاً القول بأن العدم يتوصل إلى الوجود بواسطة العالم. فأنا رفضٌ عامٌ بأن أكون أيَّ شيءٍ، مترافقاً بشكلٍ عابرٍ بقبول مستمرٍ لشكلٍ معيَّنٍ موصوفٍ للكينونة. لأن هذا الرفض العام حتى هو أيضاً في عداد أشكال الكينونة وهو موجودٌ في العالم. صحيح أنني أستطيع في كلِّ لحظةٍ أن أوقف مشاريعي. ولكن ما هي هذه القدرة؟ إنها قدرة بدءِ شيءٍ آخر، لأننا لا نبقى أبداً معلّقين في العدم. نحن دائماً في الملآن، في الكائن (في الوجود)، وكأننا وجهٌ، حتى في حالة السكون وفي حالة الموت، مجبرٌ دائماً على التعبير عن شيءٍ ما (هناك أموات يبدو عليهم التعجب أو الاطمئنان أو التخفي)، والصمت هو أيضاً شكلٌ للعالم الصوتي. إنني أستطيع أن أكسر أيَّ شكلٍ، أستطيع أن أهزأ من أيِّ شيءٍ، لا توجد حالةٌ أكون فيها مأخوذاً كليّة: فليس ذلك لأنني أنسحب إلى داخل حريّتي، بل لأنني التزم في مكانٍ آخر. فبدلاً من التفكير بحزني على الميت، أنظر إلى أظافري. أو أتناول فطوري أو أهتمّ بالسياسة. فحريتي لن تكون أبداً لوحدها، فهي ليست أبداً بلا متواطىءٍ وقدرتها على الاقتلاع الدائم تستند إلى

انخراطي الشامل في العالم. إن حريتي الفعليّة ليست دون كينونتي، ولكنها أمامي، في الأشياء. يجب ألاّ أقول بأنني أختار نفسي باستمرار بحجة أنني قد أستطيع باستمرار رفض وجودي. فعدم الرفض لا يعني الاختيار. ولا نستطيع المساواة بين العمل والسماح بالعمل إلاّ بنزع كلّ قيمةٍ ظواهريّةٍ عن الضمنيّ وببسط العالم أمامنا في كلّ لحظةٍ بشفافيّةٍ تامّةٍ، أيّ بهدم «عالميّة» العالم. فالوعي يعتبر نفسه مسؤولاً عن كلّ شيءٍ، وهو يضطلع بكلّ شيءٍ، ولكنه لا يملك شيئاً خاصاً به وهو يصنع حياته في العالم. إن الأمر يقودنا إلى تصوّر الحريّة وكأنها خيارٌ يتجدّد باستمرار ما دمنا لم نُدخِل مفهوم الزمن الطبيعيّ أو المعمّم. لقد رأينا أنه لا وجود لزمنٍ طبيعيٍّ، إذا كنا نعني بذلك زمن الأشياء التي ليس لها ذاتيّة. ولكن هناك على الأقلّ زمن معمَّمٌ، وهو الذي يستهدفه المفهوم المشترك للزمن. فهو التكرار الدائم والمستمرّ لتعاقب الماضي والحاضر والمستقبل. فهو أشبه بخيبة الأمل وبالفشل المتكررين. وهذا هو الذي نعبِّر عنه عندما نقول بأنه متواصلٌ: فالحاضر الذي يقدِّمه لنا ليس حاضراً أبداً بالمعنى الكامل، لأنه قد مضى عندما ظهر، والمستقبل فيه ليس له سوى مظهر وجهة الهدف الذي نسير نحوه، لأنه يأتي باكراً إلى الحاضر عندما نكون متّجهين نحو مستقبلٍ آخر. هذا الزمن هو زمن وظائفنا الجسدية، التي هي دوريّةٌ مثله، وهو أيضاً زمن الطبيعة التي نتعايش معها. وهو لا يقدّم لنا سوى المخطط والشكل المجرّد للالتزام لأنه ينهش نفسه باستمرار، ويخرِّب ما يصنعه. ومادمنا نضع الشيء لذاته والشيء في ذاته الواحد في مواجهة الآخر بلا وسيطٍ، وما دمنا لم ندرك هذا المخطط الطبيعيّ للذاتيّة بيننا وبين العالم، فإن هذا الزمن السابق للشخص يرتكز على ذاته، ونحتاج إلى أفعالٍ لكي نحمل تدفّق الزمن، وكلٌّ شيء يصبح خياراً مثله، من الارتكاس التنفُّسي إلى القرار الأخلاقيّ، ومن المحافظة إلى الإبداع. بالنسبة لنا لا يحمل الوعي هذه القدرة على التكوين الشامل إلاّ إذا تغاضى عن الحدث الذي يشكّل بنيته التحتيّة والذي هو يولِّد الوعي. فالوعي الذي يسير العالم بالنسبة له «من تلقاء نفسه»، والذي يجده «مكوَّناً سلفاً» وحاضراً حتى في الوعي ذاته هذا الوعي لا يختار مطلقاً لا كينونته ولا طريقته في الوجود.

ما هي الحرية إذن؟ فالولادة هي في الوقت نفسه ولادةٌ من العالم وولادةٌ في العالم. فالعالم مكوَّنٌ سلفاً ولكن تكوينه لا يكتمل أبداً. ففي ظلّ العلاقة الأولى نكون مطالبين بإلحاح، وفي ظلّ العلاقة الثانية نصبح منفتحين على عددٍ لا متناهٍ من الممكنات. ولكن هذا التحليل لا يزال مجرّداً، لأننا نوجد في ظل العلاقتين معاً. ليس هناك إذن حتميّة أبداً، ولا خيار مطلقٌ أبداً، لست أبداً شيئاً كما لست أبداً وعياً عارياً. حتى مبادراتنا على وجه الخصوص، وحتى الوضعيّات التي اخترناها تحملنا عندما يجري استيعابها، وكأنها حالةٌ من النعمة. إن عموميّة «الدور» والوضع تأتي لمساندة القرار. وفي هذا التبادل بين الوضعيّة والذي يضطلع بها، من المستحيل أن نحدّد «حصة الوضعيّة» و «حصة الحريّة». إننا نعذِّب شخصاً لندفعه إلى الكلام. فإذا رفض إعطاء الأسماء والعناوين التي نريد انتزاعها منه، فليس ذلك نتيجة قرارٍ معزولٍ بلا سندٍ، فهو لا يزال يشعر بأنه بين رفاقه وبأنه ملتزمٌ بالنضال المشترك، فهو يبدو كأنه غير قادرٍ على الكلام، أو أنه منذ أشهر أو سنوات واجه هذا الامتحان في الفكر وراهن كلّ حياته عليه، أو أنه أراد أخيراً أن يعطي البرهان على ما كان يعتقده ويقوله دائماً عن الحريّة، وذلك

يتجاوز هذه الحريّة. هذه الدوافع لا تلغي الحريّة، فهي على الأقلّ لا تترك الحريّة بلا دعائم في الكائن. وأخيراً، ليس الوعي العاري هو الذي يقاوم الألم، بل السجين مع رفاقه أو مع الّذين يحبهم والذين يعيش تحت نظرهم، أو أنه أخيراً الوعي مع عزلته المُرادة بشكلٍ عنجهيٍّ، أيّ أنه أيضاً نمطٌ معيَّنٌ من الـ Mit - Sein. لا شك في أن الفرد في سجنه هو الذي يحيي يومياً هذه الأشباح، فهي تعيد له القوة التي أعطاها هو إياها، ولكن بالمقابل، إذا انخرط في هذا العمل، وذا ارتبط مع رفاقه وتعلّق بهذه الأخلاق، فلأن الوضعيّة التاريخيّة والرفاق والعالم من حوله كانت تبدو له بأنها تنتظر منه هذا السلوك بالذات. وهكذا بإمكاننا الاستمرار في هذا التحليل بدون نهايةٍ. إننا نختار عالمنا والعالم يختارنا. ومن المؤكّد على كلّ حالٍ بأننا لا نستطيع أبداً أن نحتفظ في ذاتنا بحيِّزٍ صغيرٍ لا يدخله الكائن دون أن تتّخذ الحريّة على الفور بسبب كونها مُعاشةً فقط، صورة الكائن وتصبح دافعاً وسنداً. فالحرية بالملموس هي دائماً التقاء الخارج والداخل. حتى الحرية ما قبل الإنسانية والسابقة للتاريخ «التي بدأنا بها ـ ثم إنها تنحط ولا تُلْغى كلما انخفض تسامح المعطيات الجسديّة والمؤسساتيّة لحياتنا. يوجد، كما يقول هوسيرل «حقلُ حريّة» و «حريّةٌ مشروطةٌ»[7]، هذا لا يعني بأنها مطلقةٌ في حدود هذا الحقل، وملغاةٌ خارج هذه الحدود ـ هذا الحقل، مثل الحقل الإدراكيّ ليست له حدودٌ طوليَّة ـ وإنما لأنني أملك إمكانيات قريبة وإمكانياتٍ بعيدةٍ. إن التزاماتنا تدعم قوتنا ولا توجد حريّةٌ بدون قوةٍ معيّنةٍ. هذا المأزق هو مأزق الفكر الموضوعيّ والتحليل التأمليّ شريكه المتواطىء معه. فإذا تموضعنا في الكينونة، فإن أفعالنا يجب أن تأتي بالضرورة من الخارج، وإذا عدنا إلى الوعي المكوِّن، فعلى أفعالنا أن تأتي من الداخل. ولكننا تعلّمنا بالضبط أن نتعرّف على نظام الظواهر. فنحن نختلط بالعالم وبالآخرين بنوعٍ من الغموض المعقّد. وفكرة الوضعيّة تستبعد الحريّة المطلقة في أصل التزاماتنا، وهي تستبعدها أيضاً عند انتهاء هذه الالتزامات. لا يوجد التزامٌ، حتى الالتزام بالدولة الهيغليَّة، يُمكّنني من تخطي كل الفوارق لأصبح حرّاً في كلِّ شيءٍ. هذه الشموليّة ذاتها، لكونها معاشةً، فإنها قد تنفصل وكأنها خصوصيّةٌ على عمق العالم، فالوجود يعمّم ويخصّص معاً كلَّ ما يستهدفه ولا يمكنه أن يكون كاملاً.

إن التركيب بين الشيء في ذاته والشيء لذاته الذي يُنجز الحريّة الهيغليّة هو على جانبٍ من الحقيقة. فهو بمعنىً معيَّنٍ التعريف للوجود، وهو يجري تحت أنظارنا في ظاهرة الحضور، ولكن هذا التركيب يجب بعد ذلك أن يتكرّر ببساطة وهو لا يلغي نهائيّتنا. فعندما أضطلع بالحاضر أعيد التقاط ماضيَّ وأحوِّله وأغيِّر معناه، وأتحرّر منه وأتخلّص منه. ولكن لا أفعل ذلك إلاّ بالتزامي في مجالٍ آخرٍ. فالعلاج التحليليّ لا يشفي من خلال إيقاظ وعي الماضي. وإنما بربط المريض أولاً بطبيبه بواسطة علاقات وجودٍ جديدةٍ. فالمسألة ليست في الموافقة العلميّة على التفسير التحليليّ وفي اكتشاف المعنى المفهوميّ للماضي، ولكن المسألة هي في إعادة عيش الماضي باعتباره دالاً هذا أو ذاك، وهذا لا يتوصل إليه المريض إلاّ عندما يرى ماضيه في منظور تعايشه مع الطبيب. فالعقدة لا تذوب من قِبَل حريّةٍ بلا أدواتٍ، بل بالأحرى تتفتّت من قِبَل نبضٍ جديدٍ للزمن الذي له مرتكزاته ودوافعه. فالأمور تجري بشكلٍ مشابهٍ في جميع يقظات الوعي: فهي ليست فعليّةً إلاّ إذا حُمِلَت من قِبَل التزام جديدٍ. ولكن هذا الالتزام

بدوره يجري ضمنيّاً، فهو ليس صالحاً إلاّ بالنسبة لدورةٍ معيّنةٍ من الزمن. فالخيار الذي نجريه لحياتنا يتمّ دائماً على قاعدة معطىً معيّنٍ. فحريتي تستطيع تحويل حياتي عن اتجاهها العفوي، ولكن بواسطة سلسلة من الانزلاقات، عن طريق التطابق معها أولاً، وليس بواسطة أيِّ إبداعٍ مطلق. إذن كلُّ تفسيراتي لسلوكي بواسطة ماضيَّ ومزاجي ووسطي صحيحةٌ، شريطة أن لا نعتبرها كمعطياتٍ منفصلةٍ، وإنما كلحظاتٍ من كينونتي الشاملة التي يُسْمَح لي بإبراز معناها باتجاهات مختلفةٍ، دون أن نستطيع القول أبداً إذا ما كنت أنا الذي يعطيها معناها أم أنني أتلقّى هذا المعنى منها. أنا بنيةٌ نفسيّةٌ وتاريخيّةٌ. لقد تلقيّت مع الوجود طريقةً معيَّنةً للوجود وأسلوباً معيّناً. كلُّ أفعالي وأفكاي تتعلّق بهذه البنية، وحتى فكر الفيلسوف ليس إلاّ طريقة لإبراز تأثيره على العالم، هذا هو الواقع. ومع ذلك أنا حرٌّ، ليس بالرغم أو بما يتعدّى هذه الدوافع، وإنما بواسطتها، لأن هذه الحياة الدالّة، هذه الدلالة المعيّنة للطبيعة وللتاريخ التي هي أنا، لا تحدّ من دخولي في العالم، بل هي بالعكس وسيلتي للاتصال معه. إنني لكوني بلا موانع وبلا تحفظات ما أنا عليه حالياً هو الذي يعطيني الفرصة للتقدّم، أنني بعيشي لزمني أستطيع فهم الأزمان الأخرى، وأنني بغوصي في الحاضر وفي العالم، وباضطلاعي بجرأةٍ بما أنا موجود فيه صدفةً، وبإرادتي ما أريده وبعملي لما أعمله، أنني بهذا أستطيع الذهاب إلى بعد من ذلك. إنني لن أخطىء الحرية إلاّ إذا حاولت تجاوز وضعيّتي الطبيعيّة والاجتماعيّة. رافضاً الاضطلاع بها أولاً، بدلاً من بلوغ العالم الطبيعي والبشريّ من خلالها. لا شيء يحدّدني من الخارج، ليس لأن لا شيء يحثّني، بل بالعكس لأنني موجودٌ على الفور خارج ذاتي ومنفتحٌ على العالم. نحن موجودون من جهة لأخرى بشكلٍ صحيح، ونظراً لوجودنا في العالم، وليس فقط في العالم كأشياءٍ، فإننا نحمل كلَّ ما يلزم من أجل تجاوز أنفسنا. ليس علينا أن نخشى أن تضيِّق خياراتنا وأفعالنا على حريّتنا، لأن الخيار والفعل يحرّراننا وحدهما من سلاسلنا. وكما أن التفكير يستعير تَطَلُّعَهُ للتطابق المطلق مع الإدراك الذي يُظهر الشيء وتستخدم المثاليّة بشكلٍ خفيٍّ «الرأي الأصليّ»، الذي تريد إزالته كرأيٍ، كذلك ترتبكُ الحريّة في تناقضات الالتزام ولا تدرك أنها قد لا تكون حريّة بدون الجذور التي تغرسها في العالم. هل سأقوم بهذا الوعد؟ هل أخاطر بحياتي لقاء هذا النذر القليل؟ هل أعطي حريّتي لإنقاذ الحريّة؟ لا يوجد جوابٌ نظريٌّ على هذه الأسئلة. ولكن هناك أشياء تُعرض، لا يمكن التشكيك فيها، هناك هذا الشخص المحبوب أمامك، هناك هؤلاء الناس الذين يوجدون عبيداً من حولك وحريّتك لا يمكن أن تتحقّق إلاّ بالخروج من فرادتها وبدون أن تريد الحريّة. ليس للفلسفة وظيفة أخرى غير تعليمنا الرؤية الجيدة للأشياء وللوضعيّات التاريخيّة. ويبدو صحيحاً القول بأنها تتحقّق عندما تهدم نفسها كفلسفةٍ منفصلةٍ. هنا يجب أن نصمت، لأن البطل وحده يعيش علاقته بالناس وبالعالم حتى النهاية، وليس ملائماً أن يتكلم شخصٌ آخر باسمه، «إبنك مأخوذٌ في الحريق، وسوف تنقذه... إنك قد تستبدل كاهِلكَ إذا كان عائقاً بضربة كاهلٍ. أنت تسكن في فعلك بالذات. فعلك هو أنت... أنت تبادل نفسك... ودلالتك تبرز ساطعةً. إنه واجبك، إنه حقدك، إنه حبك إنه إخلاصك، إنه إبداعك... فالإنسان ليس إلاّ عقدةٌ من العلاقات، والعلاقات وحدها تُحْسب بالنسبة للإنسان»[8].

الهوامش

(1) بالمعنى الذي أعطيناه، مع هوسيرل، لهذه الكلمة.
(2) J - P. SARTRE, l'Etre et le Néant p. 508 et suiv..
(3) المرجع نفسه ص 544
(4) المرجع نفسه ص 562
(5) ورد ذلك فيما سبق
(6) سارتر، المرجع نفسه ص 531 وما يليها
(7) FINK, Vergegenwärtigung und Bild, p. 285
(8) A. De SAINT - EXUPÉRY, Pilote de guerre pp. 171 et 174

ظواهرية الإدراك

يتناول هذا الكتاب «ظواهرية الإدراك» باعتبارها فلسفة تبحث في جواهر الأمور، إذ إنّ المشاكل بالنسبة إليها تعود إلى تعريف الجواهر: جوهر الإدراك وجوهر الوعي... إنها فلسفة التعالي حيث تضع جانباً تأكيدات الموقف الطبيعي من أجل فهمها... وتعتبر العالم قائماً على الدوام، وكأنه وجود غير قابل للتصرّف، وكل المجهود يجب ان يتّجه نحو إيجاد هذا التّماس البسيط مع العالم من أجل إعطائه كياناً فلسفياً: إنّه طموح الفلسفة إلى أن تصبح «علماً صحيحاً».

والكتاب في ثلاثة أقسام رئيسة، تناول القسم الأوّل، الجسد كموضوع الفيزيولوجيا الآلانيّة، وتجربة الجسد وعلم النفس الكلاسيكي، إضافة الى مكانية الجسد الذاتي والحركية، وتماسك الجسد الذاتي، والجسد ككائن جنسي.

وبحث القسم الثاني في: الشعور، والفضاء، والشيء والعالم الطبيعي، إضافة الى تناول الآخر والعالم الإنساني. أمّا القسم الثالث فقد بحث في كلّ من الكوجيتو الديكارتي والزمانية والحرّية.